Gheorghe Secheșan

ESEURI ETNOLOGICE

PRACTICI AGRARE DE CRĂCIUN ÎN BANAT – ZONA FĂGET

Există, în legătură cu Crăciunul, o multitudine de obiceiuri, datine, a căror vechime este, desigur, mare. Foarte probabil faptul că aceste credinţe datează dintr-o perioadă preromană şi precreştină, peste care s-au suprapus elemente ale civilizaţiei romane şi apoi cele de cult creştin. Acolo unde creştinismul nu a putut îngloba elementele ,,păgâne", el le-a ,,tolerat", existând, în cadrul unor culturi tradiţionale populare, adevărate ,,sărbători paralele", aşa cum este Crăciunul, unde cultul vechi al grâului şi al animalului protector al acestuia este asimilat sărbătorii Naşterii lui Iisus. Este interesant de observat faptul, în cadrul cercetării de teren pe care am efectuat-o, că practicile şi credinţele legate de acest moment sunt unitare, ,,topite" într-un bloc semantic. Vom încerca să le abordăm analitic, deşi ele fac parte, la origine, din sisteme semantice difeirite.

Astfel, o credinţă este legată, şi în zona Făgetului, de ziua mucenicului Ignatie. Trebuie să amintim faptul că această zi, extrem de importantă în calendarul tradiţional popular (mai este numită şi Ignatul Porcilor) nu are nimic de a face cu Sf. Ignatius. Este o simplă coincidenţă, astfel încât ziua dedicată sacrificiului ritualic şi violent al porcilor a căpătat numele unui sfânt. De asemenea, şi unele ,,rigori" religioase se referă la sfântul propriu-zis, dar cele mai multe au o conotaţie sacră legată de credinţele ancestrale amintite.

„Este o zi sărbată cu nelucrare. Se sărbează în nelucrare, pentru ca sătana, răutatea, să nu pătrundă printre vitele şi membrii casei.”[1]

În general, s-a vorbit mult despre această ,,vocaţie” a nelucrului la români, despre faptul că există numeroase (prea multe, spun unii) zile de sărbătoare în calendarul tradiţional şi creştin românesc, ce se ţin cu ,,nelucrul”, ceea ce ar încuraja, în fapt, lenea şi inactivitatea[2].

---

[1] I. – Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat,* Iaşi, Polirom, 1999, p. 294: *Cu timpul, când medicina empirică s-a dezvoltat la popoarele civilizate, formulele de reţete, păstrate multă vreme cu sfinţenie de preoţi, au început să se strecoare şi în lumea laicilor. Cele mai multe din leacurile prescrise de primii medici empirişti nu sunt decât remedii transcrise de ei de pe papirusurile egiptene, de pe însemnările preoţilor indieni sau chaldeeni etc. La acestea s-au adăugat leacurile experimentate de ei înşişi sau aflate de la lecuitorii din popor. Din acestea, multe reţete s-au transcris, mai ales de către călugării din Occident, şi manuscrise numeroase, cu tot felul de leacuri ce se găseau în mîinile medicilor şi locuitorilor empirici, care le recomandau bolnavilor pe care îi îngrijeau.*

La noi, numeroase manuscrise conţinând tot felul de leacuri, cea mai mare parte traduse din slavoneşte, au început să circule cu începere de pe la jumătatea sec. al XVIII-lea. Aceste manuscrise conţin şi multe leacuri întrebuinţate astăzi de lecuitoarele noastre de la ţară, dar nu putem şti dacă au fost intercalate de copişti sau dacă se găseau în modelele slave de pe care au fost traduse. Fapt cert este că o reţetă, un mijloc de vindecare circulă, se transmite de la o babă la alta, dintr-o regiune într-alta, probabil chiar dintr-o ţară într-alta. Totuşi, leacurile noastre băbeşti nu sunt, în mare parte, împrumutate din cele înregistrate în manuscrise, după cum s-au întâmplat lucrurile în Occident, şi nu sunt, cel puţin o mare parte din ele, împrumutate de la alt popor. Multe, foarte multe din ele sunt moşteniri străvechi, transmise de generaţiile trecute lecuitoarelor noastre, odată cu practicile magice, indispensabile pentru obţinerea unei vindecări a bolii. Vrem să spunem, prin citatul de mai sus, că ,,medicina populară” a fost multă vreme singurul remediu al omului împotriva bolilor de tot felul. Nu discutăm nici eficienţa, şi nici justeţea procedeelor. Vrem doar să subliniem faptul că mentalul popular a fost construit astfel, în secole, încât şi-a ridicat un întreg edificiu de răspunsuri la toate problemele puse de către comunitate şi de mediul înconjurător.

[2] D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român,* Bucureşti, Editura Albatros, 1996, p. 407: *Nu este un pas din viaţa sa socială, pe care ţăranul să nu-l înconjure cu o sumă de obiceiuri ciudate şi absurde: descântece, vrăji, faceri, desfaceri şi tot felul de obiceiuri fără înţeles şi fără rost. Înspăimântător este însă numărul sărbătorilor superstiţioase, păgâneşti. În afară de sărbătorile legale, se ţin în toată ţara, diferind după localităţi, 140 de zile, din cele 365 de zile ale anului. Şi acestea sub numele şi pretextele cele mai ciudate şi absurde: Lunea viermilor, sărbătoarea lupilor, Foca, miercurea strâmbă etc. etc.*

De altfel, superstiţiile sunt aşa de adânc înrădăcinate în firea românului, că în istorie aproape n-a fost mişcare de seamă a neamului nostru, fără să nu fi avut ca punct de plecare o superstiţie. (...)

Cei care susţin acest lucru nu cunosc, însă, legătura puternică a mentalităţii populare cu sacralitatea. În mentalul tradiţional, există zile faste şi nefaste, momente ale zilei prielnice ori neprielnice. Ele se datorează relaţiei cu sacrul, care nu se poate face oricum şi oricând. Munca ţine de cotidian, de profan, deci. Sărbătoarea este a sacrului, a divinului. Nu numai din punct de vedere sufletesc şi mental, dar şi social. Se cere să ieşim, aşadar, din firesc şi să intrăm în ,,supranatural". Este interesant, de asemenea, faptul că, deşi munca este interzisă, acest act (acela al sacrificiului animalului – patron al sărbătorii) presupune o activitate intensă a întregii familii. Numai cine nu a copilărit la ţară nu ştie ce înseamnă o zi de Ignat. Aceasta conduce la ideea că activitatea este (era, de bună seamă, în vechime) ritualică.

Nu mai puţin interesant este faptul că, în vechime, la tăiatul porcului, de Ignat, se spuneau ghicitori, şi nu orice fel de ghicitori, ci una anume (desigur, cu variantele de rigoare). Ghicitoarea (paremiile, în general), reprezintă o sacralizare metaforică a lumii, cea care se spune de Ignat având o semnificaţie în plus, presupunând un străvechi scenariu ritualic mascat:

Despre Ignat poporul crede că ar fi avut un copil, pe care l-a răpit Sătana. Pentru eliberarea copilului, Sătana a cerut de la Ignat, ca să i se răspundă fără greşală la 10 ciumelciuri, gâcituri, pe care i le va pune – Ignat se văicăra, se ruga, ziua noaptea lui Dumnezeu pentru ajutor, temându-se că nu va putea deslega ciumelciturile. Dumnezeu, schimbat în chipul lui Ignat, se prezintă la ziua hotărâtă, pentru gâcirea ciumelciturilor – Satana întreabă:

- *Ciumelci unu, măi Ignat? – Răspuns: Un Dumnezeu în cer*

Există aproape o bibliotecă întreagă asupra superstiţiilor la români şi asupra obiceiurilor lor superstiţioase. N-a fost străin care să nu fi trecut prin ţările noastre, sau care să nu fi cunoscut pe români, fără ca să nu fie izbit şi mirat de superstiţiile numeroase ce învăluiesc întreagă viaţa noastră.

Afirmaţia aparţine lui D. Drăghicescu, unul dintre cei mai tranşanţi şi mai direcţi autori care au trasat profilul moral al poporului român. În mare măsură, autorul are, din nefericire, dreptate (multe sunt ,,păcatele" poporului român, pe care ne ferim să le numim, împăunându-ne mai ales cu calităţile), dar în ceea ce priveşte legătura între lene şi ţinerea sărbătorilor, am avea oarecari rezerve. Autorul uită (sau nu cunoaşte) faptul că toate aceste sărbători populare, ,,superstiţii", aşa cum le numeşte cel care se situează în alt punct de vedere decât cel al credinţelor populare, sunt menite să cadenţeze viaţa colectivităţii şi a individului, să o ritmeze după nişte prerogative ancestrale, care şi-au dovedit utilitatea socială şi sacră de-a lungul vremilor.

- *Ciumelci doi – Răspuns: Doi ochi la om*
- *Ciumelci trei – Răspuns: Tri săgeţi în arc*
- *Ciumelci patru – Răspuns: Patru roate la car*
- *Ciumelci cinci – Răspuns: Cinci degete la mână*
- *Ciumelci şase – Răspuns: Unde-s şase mascuri, clisă şi untură destulă*
- *Ciumelci şapte – Răspuns: Unde-s şapte fete,câlţii sunt toţi torşi pe perete*
- *Ciumelci opt – Răspuns: Unde-s opt boi, pluguri numai noi*
- *Ciumelci nouă – Răspuns: Unde-s nouă turme de oi, brânză şi unt destul*
- *Ciumelci zeci – Răspuns: Unde-s zece cloţe, cu pui găini şi ouă destule*

Ti! (Tîr) Doamne că eşti tu? – Crăpi drace, că mi-s eu!!

După aceste deslegări, copilul lui Ignat, cum era suit pe coama coperişului de casă, ca în caz de nereuşită, căzând să moară şi să între după moarte în stăpânirea permanentă a Sătanei, – a căzut jos – nevătămat. Dumnezeu l-a dat apoi lui Ignat.

Este de reţinut, de asemenea, caracterul iniţiatic al ,,probei". Cei care ştiu să răspundă, să dezlege cimilitura, vor trece într-un alt ,,registru existenţial", care le va permite să se situeze altfel, diferit, în spaţiul sărbătorii.

Nimic nu este întâmplător în cultura populară. Se spune, în Banat, că acela care nu taie porc de Crăciun nu este om. Desigur, sintagma (ironică şi defăimătoare) se referă (şi) la statutul social al individului. Cel care, economic vorbind, nu este capabil să sacrifice un animal emblematic al economiei rurale (gestul reprezentând, desigur, şi un suport economic substanţial pentru economia ţărănească), nu are o poziţie de invidiat în comunitate. Pe de altă parte, însă, tăiatul porcilor, precum şi prepararea anumitor „bucate" (şi numai a acelora), într-un anumit fel (şi numai în acel fel) au o valoare apotropaică. Actele sunt menite să alunge răul de lângă gospodăria ţărănească, tot anul, să creeze o ,,pavăză" (şi în acest fel, pentru că mai există, desigur, şi altele) împotriva maleficului:

Înrâurirea curăţeniei şi dreptăţii sufleteşti a născut în poporul român îndemnul şi obiceiul, ca în ziua lui Ignat să se taie porcii graşi meniţi ca slastă peste an – feriţi de puterea aducătoare a Satanei.

Caracterul aparte al acestei zile deosebite este ilustrat şi de anumite practici şi credinţe legate de chiromanţie. Nimic din acest animal, atât de hulit de creştinism, nu este inutil. De pildă, untura de porc este folosită intens, atât în medicina populară tradiţională, cât şi în practicile vrăjitoreşti şi de descântec.

Untura din porcii negri, tăiaţi în ziua lui Ignat, se crede, bună de leac contra morburilor diferite. –Descântată, se unge cu ea suferinzii şi îndrăgostiţii.

(...) Pentru cei suferinzi: ca morbul să dispară, precum untura dinspre întrând în corp; iar pentru îndrăgostiţi: ca dragostea să se lăţească (dureze), precum untura se lăţeşte.

Nu numai Ignatul (pe care numeroşi cercetători îl socotesc momentul de debut al sărbătorilor de iarnă) este legat de o seamă de credinţe şi obiceiuri, ci şi alte secvenţe care compun, deopotrivă, ,,scenariul" Crăciunului. O serie de gesturi dobândesc caracter exemplar, astfel încât un act benefic împlinit va avea o influenţă de această natură în tot anul care va veni. Dimpotrivă, neîndeplinirea actului în felul cerut de datină poate avea urmări profund malefice:

Lucrurile împrumutate din casă vecinilor se adună, ca să nu rămână peste sărbătorile Crăciunului răsfirate. Se crede că, dacă Crăciunul află casa goală, tot aşa o va afla la anul. Drept aceea, adică casa pururea să fie încărcată cu toate ce-i aparţin, în ziua Crăciunului, nu se dă nici un împrumut de obiect şi nici de bani – precauţiune, pentru ca să nu se sărăciască.

Ca peste an să fim sprinteni şi nu lenoşi şi somnoroşi, în ziua Crăciunului, nimeni nu doarme.

Noaptea spre Crăciun se petrece în priveghere, jucându-se; în moară, cuiburele, în boabe şi cărţi de joc. Dimineaţa apoi, fiind deştepţi, participă la serviciul dumnezeesc – îndată la început, împloarând asupra lor bunătatea lui Dumnezeu, susţinându-le sănătatea.

Ca o asemănare a peşterei din Vifleem, unde s-a născut Domnul Cristos, este alocurea obicinuinţa a se presera, a se aşterne, pe padiment, chiar şi pe masă: paie şi fân în cameră, care rămâne până după ieşirea sărbătorilor.

Dorinţa de a părea mai frumoşi şi mai drăgăstoşi a înnăscut îndemnul şi obiceiul ca unele femei şi tineri să pândească timpul când bate zvonul (campanul) dimineaţa de noapte, în ziua de Crăciun, să alerge la izvor, la părău şi la fântână şi să fie cel dintâi care şi-a scos apă (apă neîncepută de altul) cu carea să se spele.

La fel ca în toate celelalte sărbători mari calendaristice, şi Crăciunul este una prezentând legături puternice cu lumea strămoşilor, cu Lumea de Dincolo. Este un indiciu inextricabil al faptului că momentul este unul crucial în existenţa spirituală şi socială a comunităţii, căci toate marile sărbători au un astfel de segment, dedicat comunicării cu lumea strămoşilor.

În ziua Crăciunului, în oarele de dimineaţă femeia menitoare, pe nemâncate aşază pe masă colăcei (covrigi), cârnaţi – întâmâie de trei ori jur împrejur spunând rugăciunea „Tată nostru”, îi meneşte (destinează) pe rând unul după altul morţilor, arătând cu mâna spre fiecare, zicând: Asta să fie tatei Ion, ăsta mamei Floarea etc. Îi pune într-o corfă şi îi împarte ca pomană morţilor, dându-i săracilor, vecinilor şi rudeniilor.

De asemenea, tot o trăsătură a sărbătorilor importante, cruciale, am spune, este dimensiunea augurală. Numai marile sărbători religioase au această valenţă, de a prevesti / prevedea viitorul.

Pentru a se prevedea că, în viitor, care casnic va rămânia din cei prezenţi, ca următor în căsă şi gazdă a averei, se face un colăcel mai mărişor numit „Prinos”, în mijlocul căruia să amestecă un ban de metal. E credinţa că mesanul în a cărui bucată de pâne se va afla banul, acela e moştenitorul. În ziua de Crăciun nu-i bine să faci vizite în nici o casă fără a nu duce cu tine colacul şi cârnatul. Prezenţa unui atare musafir, neprecaut, face desperare în familie. Se crede că, în acel caz, peste întreg anul le va merge – tot în gol – rău.

Tot din credinţa ca cloţa să zacă bine pe ouă şi să nu le părăsească, e obicinuinţa ca pe cel ce-ţi intră prima dată în casă în ziua Crăciunului, să-l pui să şadă puţin timp frumos pe scaun acoperit cu un ţol (haină).

În ziua Crăciunului – varza, sarmalele, cu carnea din porcul tăiat în ziua lui Ignat – ca prima care se serveşte la masă nu lipseşte din nici o familie.

Este de asemenea interesant de observat faptul că momentul se adevereşte a fi crucial şi printr-o altă atitudine cu caracter social: etalarea puterii economice. Întreg actul colindatului are şi această latură. Ceata colindătorilor merge din casă în casă şi ea funcţionează ca un fel de ,,instituţie" evaluativă. Satul va afla repede cine primeşte şi cine nu (atitudine degradantă, care îl scoate pe cel vinovat, definitiv, din ,,rândul lumii"), cât este de darnic fiecare şi cât de bogată a fost masa cu care i-a întâmpinat pe colindători. Toate acestea funcţionează, desigur, ca adevărate ,,semne sociale", făcând din colindat o adevărată insituţie.

În acelaşi registru semantic funcţionează şi etalarea ponevilor şi a ţesăturilor pe săniile cu care se colindă. În acest fel, femeile ilustrează întregului sat cât de harnice şi pricepute sunt, iar fetele de măritat fac un fel de ,,publicitate" ascunsă, care le arată măiestria şi abilitatea (şi) în această direcţie.

Obicinuinţa de a-şi arăta femeile dexteritatea în ţesutul şi înmuiatul ponevilor se practică în după-amiaza zilei de Crăciun, când cărându-se în sat cu trăsura şi cu sania, şi le decorează cu aceste ponevi.

Prezenţa *Cerbuţului* şi a *Ţurcăi* în ceremonialul Crăciunului este extrem de importantă. Ea ilustrează existenţa, de veacuri, a acestor animale mitice, în speţă cerbul şi porcul, în arealul cultural românesc, cu funcţii atât de importante, încât, deşi nimeni (dintre actanţi) nu mai poate explica rolul lor în scenariul cristic, ele rămân să joace un rol crucial în desfăşurarea evenimenţială a Crăciunului.[3]

---

[3] *Aceste urme de animale sunt în realitate urma lăsată de Principiul ,,încorporat", în manifestare prin atributele sale şi tânărul va bea apă dintr-o urmă de cerb, preschimbându-se într-un splendid cerb, cu ,,coarne ca cobiliţele", ceea ce înseamnă că el s-a identificat cu însuşi Principiul, actualizat sub emblema cerbului (...)*

*Există un rit care s-a păstrat până în zilele noastre, un ecou al unor epoci îndepărtate când mistreţul, ca şi Saturn, decăzuse din poziţia de Împărat în cea de Balaur, căci în toate tradiţiile se consemnează cum regele ciclului ce moare (vechiul An) se schimbă treptat în balaur, iar eroul, viitorul rege al ciclului ce va să vină (noul An), va decapita balaurul. În tradiţia hindusă, mistreţul este explicit asimilat cu balaurul, el fiind sacrificat de Vişnu sau Indra (**Rig Veda,** I. 61.7). Şi astăzi românii sacrifică, înainte de Crăciun, deci la solstiţiul de iarnă, porcul. **Tăiatul porcului** nu este nici pe departe un obicei vulgar, chiar dacă util într-o societate nemodernizată total, acest obicei provine dintr-un rit sacru fundamental cu profund tâlc cosmogonic* (Mircea Tămaş, *Cu moartea pe moarte călcând,* Timişoara, Editura Mirton, 2002, p. 28).

Pre unele locuri să mai obicinuieşte încă umblarea în ziua Crăciunului şi noaptea cu Cerbuţul şi cu Ţurca. Cerbuţul poartă în vârful unei prăjine un cap de cerb format din ponevi, decorat cu două coarne de cerb. Ţurca poartă un cap de pasăre, cu un cioc lat şi lung de lemn, cu care prin tragerea din lăuntru de o sfoară prin purtători, produce clombănituri asurzitoare. Purtătorii sunt acoperiţi cu ponevi. Ei le joacă făcând diferite figuri hazlii.

Crăciunul este o zi importantă şi din punctul de vedere al relaţiilor sociale. O adevărată instituţie din acest punct de vedere este ,,năşitul".

În ziua a doua de Crăciun, merg finii la naşi (nun) cu daruri în trăişti. Ei duc: doi colaci de făină albă şi o lopotiţă de porc. Naşul îi aşteaptă cu masa întinsă şi-i ospătează – în schimbul darurilor aduse. Salca se taie ca sugină.

Notă: textele care nu au trimiteri sunt culese din zona folclorică Făget (Banat).

OBICEIURI AGRARE ŞI CULINARE DE CRĂCIUN

Putem spune că nu există un factor mai important în viaţa omului decât alimentaţia. Acesta influenţează dezvoltarea organismului, întreţine sănătatea şi capacitatea de muncă a omului. Desigur, acestea sunt lucruri importante (de fapt, singurele esenţiale), care contează azi. Poate mai mult decât ar trebui. Căci magazinele, supermarketurile, en-gros-urile se întrec să ne ofere munţi de mâncare, care de care mai „proaspete", „apetisante" şi „necesare", în mod absolut, organismului nostru anemiat (desigur, de alte alimente, la fel de „sănătoase"). Dar oare aşa stăteau lucrurile şi în trecut? Înclinăm să credem că nu şi că, mai mult, alimentaţia avea şi un alt resort decât *gustos şi sănătos*, şi anume pe acela **sacru**, care, în mod cert, astăzi s-a pierdut.

Ceea ce vrem să spunem este că alimentaţia, astăzi, a devenit o problemă, şi asta din mai multe motive:

1) Pe de o parte, „chimizarea" masivă a agriculturii a dus la „obţinerea unor" unor alimente care conţin o serie întreagă de compuşi nocivi pentru organism. Înlocuirea treptată a produselor naturale (şi naturiste) a făcut ca astăzi omul modern să aibă „în jurul său", atenţie, peste **100.000 de substanţe toxice**, aflate în produsele alimentare, în cele textile sau cele electronice.
2) Pe de altă parte, producerea propriu-zisă a alimentelor este total diferită de cea tradiţională. Lipsesc ingredientele de odinioară (înlocuite cu cele obţinute pe cale sintetică), s-au pierdut tehnicile tradiţionale, înlocuite cu cele industriale. În acest fel, în organismul nostru nu se mai produc **enzimele**, esenţiale în metabolismul uman. Produsele sunt gustoase, arată bine dar, ticsite cu aditivi şi alte substanţe chimice, produc în organism mult **colesterol**, extrem de nociv pentru omul modern şi care, în plus, nu mai „arde" grăsimile prin activitatea fizică (şi ea cât se poate de precară).

Pe de altă parte, produsul natural costă foarte mult. „Omul sărac" nu îşi poate permite să consume cele 2-3 procente la sută de produse sănătoase, obţinute pe căi naturiste, câte se mai produc astăzi în lume.

În funcţie de aşezarea geografică, de condiţiile de climă şi de ocupaţiile locuitorilor unei ţări, putem vorbi de o bucătărie tradiţională specifică. Astfel, ţara noastră are, se poate spune, o gastronomie diversificată.

Dar, iarăşi, cu riscul de a ne repeta, putem spune că acest lucru este valabil pentru contemporaneitate. Varietatea unei gastronomii se referă la modernitate, ea nefiind un apanaj al bucătăriei tradiţionale. Felurile noi erau introduse cu greutate, şi mai cu seamă la nivelurile păturilor superioare ale societăţii. „Talpa ţării" primea „cu rezerve" orice inovaţie, mai cu seamă la nivelul bucătăriei, unde existau şi implicaţii de natură religioasă şi chiar ritualică.

În zona de câmpie se cultivă mult grâu şi porumb. Din făină de porumb se pregăteşte mămăliguţa tradiţională ţării noastre, care se mănâncă cu brânză, ouă, unt, smântână şi lapte sau cu sărmăluţe în foi de viţă sau de varză, ceea ce constituie o altă mâncare tradiţională românească. În general. Dar şi aici, la fel ca în multe alte cazuri, avem de-a face cu câteva prejudecăţi. Este adevărat, nu vei întâlni la noi un restaurant cu specific tradiţional, sau o gospodină care se respectă, să nu servească, atunci când are invitaţi, sau pur şi simplu atunci când este vorba despre o sărbătoare, mămăliguţă şi sarmale. Avem aici, însă, câteva probleme „tehnice". Grâul este, într-adevăr, o plantă cerealieră tradiţională românească, despre care avem informaţii istorice că era cultivată şi de geto-daci. Dar mălaiul? Porumbul este o plantă de import, adusă din noile colonii americane ale Europei occidentale, în secolul al XVI-lea, al XVII-lea. La noi a pătruns mai târziu, pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. Mai era denumită şi „pâinea săracului". Mămăligă se făcea, şi pe vremea lui Decebal, în mod cert, însă nu din porumb, ci...din mei, şi era cu mult mai rea la gust, se pare.

Tot aşa stau lucrurile şi cu tradiţionala *sarma* românească. Chiar numele îi arată originea: turcă, orientală. Noi am inovat numai la nivelul „umpluturii". În religia islamică, musulmană, carnea de porc este interzisă cu desăvârşire. Nici chiar consumul de băuturi alcoolice (într-o vreme, îndepărtată, înainte de reforma religioasă a lui Mohamed, vinul, în cantităţi rezonabile, era permis şi în Islam) nu constituia un păcat atât de mare. Carnea folosită la ceea ce francezii numesc, îndeobşte, *choux farcis* era cu predilecţie de oaie, vită sau, eventual, „amestecată". În nici un caz, din porc.

Se pare că din cele mai vechi timpuri, **suinele** au fost animalele domestice predilecte ale românului (alături de oaie, fireşte, premergătoare, se pare, personajului central al Crăciunului, deoarece creşterea ovinelor este posibilă şi în condiţii de seminomadism), crescut pentru „rezerva" de carne a întregului an următor. În timp, chiar, carnea de oaie, şi mai ales cea de vită (ţăranii consumau foarte rar bovine, la sărbători, la praznice ori la pomeni, cornutele mari fiind destinate, aproape exclusiv, muncii câmpului şi, uneori, comercializării) au fost înlocuite cu „tradiţionalul" râmător. Dar „principiul" a rămas acelaşi. Spunem principiul, dar nu şi tehnica, deoarece carnea „se măcina" în Orient, pe când umplutura, în cultura tradiţională românească, era „tăiată cu satârul" – sau cuţitul – , implicaţiile ritualice fiind aici evidente. Folosirea acestui instrument, şi nu a maşinii de tocat carne, în prepararea oricărui fel de mâncare care presupune acest tip de „umplutură" (cârnaţi, drob etc.) presupunea o prelungire a sacrificiului sângeros iniţial, al amintitului animal.

Aşa că tradiţia sarmalei este străveche, românească şi nu prea.

Asta nu înseamnă, însă, că nu există o bucătărie tradiţională. Nicidecum. Din exemplul de mai sus reţinem sacrificiul sângeros. Trebuie să ştim că sacrificarea sângeroasă a reprezentat un atribut al antichităţii, precum şi al epocilor anterioare. Chiar parabola biblică majoră a apariţiei lui Iisus pe pământ este legată de acest sacrificiu: *El a venit la voi ca Mielul la tăiere,* spune Biblia. Implicaţiile sacrificiului sângeros sunt teribile, şi valabile pentru toate societăţile străvechi. Este o jertfă, iar în timpuri imemoriale, în anumite religii, era practicată ***arderea de tot***, adică animalul nu era consumat, nici măcar vreuna din părţile sale, ci era jertfit în întregime, prin intermediul focului. Ofranda este un dar, un sacrificiu, în termenii pe care Marcel Mauss îi specifică, menit să îmbuneze spiritul celor călătoriţi în Lumea fără Dor, şi în acelaşi timp să „îi atragă" pe aceştia (pe moşi, pe strămoşi, adică) în protecţia actelor cotidiene ale „comunităţii vii", ca să spunem aşa. Remarcăm, astfel, prezenţa, în alcătuirea ofrandelor, a grâului, cu semnificaţiile sale curente, dar şi a vinului şi, uneori (mai rar) a cărnii, toate produsele reprezentând „spiritul pământului, sacrul prin excelenţă".

Alteori, obligaţia (interioară, de natură spirituală, religioasă) este atât de puternică încât, dacă intră în conflict cu alte „obiceiuri" (de fapt tot ritualuri),

ea poate prevala asupra lor. Aşa stau lucrurile cu una dintre cele mai ciudate stări de lucruri din tradiţia românească: sacrificiul ritual al porcului cu prilejul sărbătorilor de iarnă datează, mai mult ca sigur, dintr-o epocă pre-creştină (dar are, desigur, şi raţiuni economice: alimentele preparate din carnea porcului vor constitui, într-o proporţie covârşitoare, hrana familiei pentru întregul an următor); altfel nu s-ar explica importanţa atât de mare acordată acestui animal într-o sărbătoare cu caracter creştin (la 25 decembrie prăznuim, totuşi, Naşterea lui Iisus Christos), atâta vreme cît simbolistica lui, în creştinism, este total negativă (porcul fiind asimilat, chiar, cu diavolul).

Biserica ortodoxă, mai permisivă decât catolicismul cu aceste credinţe considerate „păgâne" (în fond, tot religioase, şi ele), a îngăduit multe din ritualurile străvechi. Pe cele mai multe, de altfel. Porcului i-a fost chiar „dedicată" o sărbătoare – *Ignatul, Tăierea Porcilor, Ignatul Porcilor* etc. În general, la ţară, acum, în această perioadă, se sacrifică animalul, odinioară „sfânt". Există zone însă unde acest sacrificiu se face în Ajun sau chiar în ziua de Crăciun, datorită interdicţiei impuse de post.

Produsele obţinute în urma sacrificării animalului erau pregătite în mod tradiţional, şi aveau semnificaţii, dacă nu religioase, cel puţin ritualice, în mod sigur: *borândău, bundărete, tobă, cârnaţi, jumere, şuncă afumată*; toate erau pregătite respectând anumite reţete, moştenite din generaţie în generaţie, şi folosind doar ingrediente naturale. Ţăranul avea o grijă aproape religioasă faţă de acest eveniment considerat atât de important în economia vieţii familiale (şi nu numai), pe care îl pregătea din timp, iar condiţiile de igienă, cu toate prejudecăţile noastre referitoare la acest aspect al vieţii ţărăneşti, erau ireproşabile.

Cât priveşte aspectul „religios", sunt de remarcat două lucruri. În copilăria fiecărui individ care a trăit, măcar o vreme, la ţară, tăierea porcului era o sărbătoare în sine. Fiecare o resimţea altfel, firește. Pe lângă „băşica porcului", care aparţinea de drept copilului, o mare bucurie prilejuia şi momentul în care, înaintea pomenii propriu-zise, copiii erau trimişi la vecini, cu „pomana porcului". Desigur, nu se punea problema unor motivaţii economice, fiecare

sătean având, la rândul său, propriul „râmător” destinat sacrificiului (unii aveau doi, ori chiar trei). Aici era vorba despre o datină, însă, care trebuia respectată cu sfinţenie.

Un alt „ritual” se referă la obiceiul, practicat, încă, pe alocuri în Ardeal, al „împărtăşirii” animalului. Acestuia i se făcea o adevărată „slujbă” şi apoi, după sacrificare, i se trasa o cruce pe frunte (de obicei din sângele scurs la tăiere). Abia apoi se trecea la tranşarea propriu-zisă.

O reglementare interesantă a Comunităţii europene se referă la modul în care românii îşi „tratează” porcii, cu prilejul sacrificiului anual. Înjunghierea lor ar reprezenta, în ochii comunitarilor pătrunşi de mila pentru bietele animale, o barbarie şi, în acelaşi timp, un fel de crimă împotriva râmătoarelor, care şi ele au psihic (s-ar zice; occidentalii au inventat cabinete psihiatrice şi psihologi pentru câini şi pisici) şi sunt conştiente că vor muri, pe parcursul barbarului ritual.

Există totuşi o variantă, dacă nu îi putem convinge pe „înapoiaţii” noştri semeni de la ţară să renunţe la lebăr, la bundărete şi la trandafir: ei i-ar putea cumpăra de la...Cora, din Ungaria, sau chiar de aici, de la Metro sau de la Sel Gross (deci nu vor mai fi produşi „în casă”; acesta şi este, de altfel, credem noi, scopul). Sau, pentru a nu suferi, animalele ar putea fi...gazate, ori împuşcate. Nici nu vreau să mă gândesc la reacţia lui badea Ion la o astfel de propunere.

De ce, însă, oare, ar fi atât de neînchipuită o astfel de sfârşire a zilelor a bietului animal?

Simplu, pentru că tăierea porcului reprezintă un ritual sacrificial, un sacrificiu sângeros. Locul ritualului în societatea tradiţională este unul primordial.

În plus, relativ la toate cele prezentate aici, avem de-a face cu o exacerbare a spiritului comercial al Crăciunului. Mass-media practică, în special în această perioadă, un adevărat şantaj asupra clienţilor, inducându-le în subconştient ideea că, dacă nu consumă toate produsele **firmelor lor**, cu E-uri, aditive şi

alte substanţe care produc diverse boli, inclusiv cancerul, înseamnă că au ratat Crăciunul.

Din fericire, mediul rural nu s-a lăsat convertit de această veritabilă dezintegrare (intenţionată) a rânduielilor culinare străvechi. Căci aceste obiceiuri merg mână în mână cu mentalul, moralitatea şi tradiţia arhaică.

Afirmam că sacrificiul ritualic anual al porcului, la români are, pesemne, un fundament foarte vechi, datând din perioada precreştină. El a fost asimilat complexului sărbătoresc de Crăciun în mod firesc, astfel încât în mediul rural nu se poate închipui sărbătoarea Crăciunului, nu doar fără sângerosul ei început ci, mai ales, fără „salba" de mâncăruri tradiţionale care „rezultă" de aici.

Dar Crăciunul celebrează naşterea pruncului Iisus, cel care a venit să răscumpere păcatele lumii, Acela care s-a născut pentru a fi, mai târziu, sacrificat pe altarul răutăţii, al neînţelegerii şi al urii omeneşti.

De aceea acest moment trebuie neapărat pus în legătură cu sacrificiul mielului, cu ocazia sărbătorilor de Paşti. Numai astfel jertfa sângeroasă se împlineşte şi ciclul spiritual, religios şi tradiţional se încheie.

ASPECTE TRADIŢIONALE ŞI MODERNE ALE COLINDATULUI

Potrivit lui Petru Caraman, *„pregătirea pentru colindat la români, bulgari şi ucraineni este o adevărată şcoală*”.

Pentru colindat se întovărăşesc mai ales copiii caselor vecine, ca să se poată întâlni uşor pentru pregătiri, şi după colindare, noaptea, când îşi vor împărţi ce au strâns, ca să-şi aibă casele pe aproape. Dintre aceştia sunt căutaţi – doriţi – mai ales cei ce cântă frumos, cei care ştiu colinde frumoase şi multe, cei care au neamuri cu stare şi care, prin urmare, vor da şi gologani colindătorilor, ca răsplată.

La întocmirea unei tovărăşii se învoiesc şi asupra celui ce va fi căpetenia, vătaful sau judele cârdului. Acela se va *aţine* la primitul plăţii, şi va apăra pe ceilalţi de câini şi de duşmani. El va strânge banii, ca să fie sprinten, iar ceilalţi vor purta traistele pentru celelalte lucruri ce vor căpăta.

Colindatul copiilor, al piţărăilor, cum mai sunt ei numiţi, nu se practică în întreg spaţiul tradiţional românesc, fiind restrâns la aria sudică şi vestică a acestuia. În zonele unde el este în uz, copiii urează, în general, dimineaţa, sau cel mult până la asfinţitul soarelui.

Textele pe care ei le spun, cel mai ades scandându-le, iar nu cântându-le, cu această ocazie, sunt scurte. Ele conţin urări directe urmate de cererea darurilor: *„Bună ziua lui Ajun, / Că-i mai bună-a lui Crăciun, / Că-i cu miei, cu purcei, / Cu copiii după ei. / Dă-ne-alune, / Că-s mai bune, / Dă-ne nuci, / Dă-ne poame, / Că ni-i foame, / Că suntem piţărări.*”

Prin Banat, copiii cântă: *„Rădăcina socului, / În vatra focului. / Mâţi boldăni, / Prin bădani, / Lupii zbiară / Prin ciubeară, / Nu-i nici câtă brânză.*” (Tudor Pamfile)

Remarcăm, de asemenea, existenţa (şi prezervarea) unor colinde de copii din zona Banatului sârbesc. Sunt de remarcat colindele cântate, cu obiectul respectiv-mască (cerb, capră, berbec), la Ajun, cu aceleaşi dorinţe de belşug, în schimbul natural, al cârnaţilor şi bunătăţilor pe care colindătorii le solicită gazdelor: *„Bună dzîua lui Ajun, / Că-i mai bună-a lui Crăciun, / Dă-m cârnaţu şi colacu / Că mă duc, gazdo, la altu. / Cîţi miei şi purcei, / Cucuruzu-i printră iei! / Oilii lînoase, / Vacili lăptoase, / Porcii*

sănătoşi, / Mânce-i gazde sănătoşi..."[4] Cei mai zeloşi colindători au fost şi, mai ales, au rămas, copiii: *„Colindeţi, colindeţi, / Stau cârnaţii pe păreţi, / Un cârnat şi două oauă* .

Terminologia populară aplicată colindei se diferenţiază regional. Termenul transilvănean dominant care s-a adoptat şi de către folcloristică este cel de **colindă**: partea de nord-vest a Transilvaniei utilizează termenul *corindă*, care se mai întâlneşte încorporat doar refrenului şi în Zărand, Munţii Apuseni, ba chiar şi în Judeţul Sibiu. I. Cocişiu şi O. Bîrlea semnalează prezenţa termenului *colindră* pe vale Buii (Mihăileni, Şalcău, Stenea) şi în Sălişte a Sibiului. Termenul *colind* cunoaşte o mare răspândire în Muntenia şi Dobrogea. Ţara Loviştei foloseşte pe alocuri termenul *colindec*, variantă locală, formată prin sufixarea muntenescului *colind*.

După cum s-a demonstrat, termenul cel mai vechi *corindă* provine din *calendae*, şi a pătruns la noi prin adoptarea ierarhiei bisericeşti slavo-bizantine, a influenţat forma moştenită de români direct din latină. Termenul astfel obţinut, „colinda", a restrâns aria de circulaţie a formei mai arhaice, căreia, în bună parte, i s-a substituit.[5]

Romanii numeau *calendae* primele zile ale fiecărei luni. *Calendae ianuarii*, care marcau şi începutul noului an administrativ, se sărbătoreau de către romani cu un fast deosebit. Foarte populară şi în imperiul de Răsărit, sărbătoarea Calendelor avea un puternic caracter **augural**: **se practicau urări de sănătate şi belşug, se scruta viitorul prin divinaţii, se schimbau daruri.** Tot la Calende, şi cu deosebire în Imperiul de Răsărit, unde cultul lui Dionisos, zeitate greco-tracică, era atât de răspândit, se practicau travestiri. Calendele încheiau un întreg ciclu de sărbători greco-romane şi orientale. Dintre acestea, Saturnalia şi Dies Natalis solis invicti merită o menţiune specială. Saturnalia, celebrată la 17 decembrie, se caracteriza printr-o libertate fără oprelişti, şi petreceri îmbelşugate: la răspântii se înjughiau porci, iar ospeţele se desfăşurau sub autoritatea unui „rege" ales cu acest prilej. Un document din sec. IV, consemnând martiriul unui soldat creştin ales împotriva voinţei sale ca rege al Saturnaliilor la Durostorum, atestă răspândirea datinii în imediata noastră vecinătate.

[4] Radu Flora, *Folclor literar bănăţean*, Panciova, Editura Libertatea, 1975, p. 147
[5] Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 15

Dies Natalis Solis invicti intră în calendarul oficial roman în sec. III, când i se fixează şi data – 25 decembrie. Oficializând sărbătoarea soarelui invincibil, Aurelian recunoştea implicit popularitatea pe care o dobândise în Imperiu cultul solar al lui Mithra. Adus din Orient cu un secol înaintea erei noastre şi răspândit prin intermediul legiunilor romane, cultul lui Mithra a constituit pentru un răstimp al istoriei rivalul cel mai de temut al creştinismului.

Ciclul creştin al sărbătorilor de iarnă se bazează, fără îndoială, pe calendarul păgân din ultimele secole ale antichităţii târzii. Înlocuirea ciclului păgân de sărbători prin cel creştin nu a constituit, însă, un moment de ruptură. Sub acest raport este semnificativ faptul că în ceea ce priveşte data sărbătorilor creştine de iarnă biserica s-a arătat ezitantă multă vreme. Fixat la începutul erei creştine pe 6 ianuarie, Crăciunul a fost mutat în secolul IV la 25 decembrie, dată care coincidea cu Dies Natalis Solis invicti. Crăciunul devine totodată şi începutul anului ecleziastic, menţinându-se cu acest rol secole de-a rândul. Ca efect al forţei de remanenţă a tradiţiilor păgâne, dar şi printr-o strategie abilă a bisericii, Crăciunul se substituie aniversării Soarelui invincibil, preia de la Calendele lui Ianuarie rolul de An Nou, se asociază petrecerilor saturnalice şi practicilor augurale.

Crăciunul înseamnă, în plan tradiţional, mai cu seamă, un schimb de daruri. Dar nu în sensul lui „decembrie, luna cadourilor”, idee pe care ne-a indus-o consumismul, al avalanşei de cumpărături la care „ne obligă”, prin şantaj subliminal, reclama comercială de astăzi.

Practica darului este foarte veche la noi şi importantă pentru orice cultură populară.

Formă esenţială de comunicare (între oameni, dar şi între om şi sacru), darul este un fenomen complex, a cărui funcţionare se bazează pe tehnici preponderent pozitive, exprimând importante principii ce guvernează relaţiile umane; cel al reciprocităţii, al coexistenţei armonioase, al înţelegerii şi al prieteniei.

De aceea, în etnologie el este considerat atât un mediator în iniţierea, menţinerea şi întărirea relaţiilor comunitare, cât şi un important criteriu în influenţarea propriului statut socio-cultural.

Etnologii percep darul, în anumite ipostaze, ca agent ritual cu funcţii bine determinate în multiple secvenţe componente ale scenariilor ceremoniale ce punctează viaţa omului.

Sărbătoarea, „deschidere către transcendent", constituie cadrul adecvat contractului spiritual cu divinitatea şi cu sfinţii protectori, pentru obţinerea bunăvoinţei, a sprijinului lor în acţiunile oamenilor.

Contactul este realizat prin rugăciune, dar şi prin intermediul ofrandelor alimentare, „menite" forţelor supreme.

Colindatul îşi referă, fără nici un fel de reţinere, caracterul arhaic, întrucât el se manifestă în sensul cel mai limpede al termenului ca un schimb de daruri, cu efecte evidente asupra coeziunii sociale.[6]

Schimbul de daruri se referă, pe de o parte, la acela oferit de colindători, care ar trebui să fie imaginat în trei paliere: pe de o parte, vestirea Naşterii Domnului, ca dar adus de Dumnezeu lumii; pe de altă parte, caracterul augural al colindei este de natură să „asigure" belşugul şi rodnicia ogorului şi, în sfârşit, colinda are un caracter apotropaic, în sensul că îndepărtează răul de cei colindaţi.

În schimb, colindătorii primesc daruri „din roadele pământului", în principal (mere, nuci, cârnaţi etc.), dar şi bani (aceasta în vremurile mai din urmă).

În Banatul de sud-vest darurile constau în: *colaci, mere cocuţe împletite din aluat special, pupi, colaci mici, fructe, colindă* (o nuia de alun cojită, înconjurată cu coajă de tei), *pancove, colac cu nucă, alune, pere, bani* (mai ales copiilor, celor mari nu prea se dădeau bani), *prăjitură cu pleuri, cozonac.*

Şi, în fine, colindătorii erau invitaţi la masă, unde ospătau împreună cu gazdele din bucatele speciale ale Crăciunului.

Regalul (masa) este o marcă a acceptării celuilalt. În practică, putem să îl considerăm, la fel de bine, drept un context ritual (timp, spaţiu, derulare a rolurilor) al schimbului, la fel ca şi darul, verificarea solidarităţilor existente şi semnalarea altora, pe cale de „a veni".

A te aşeza la masă depăşeşte gestul cotidian de a satisface anumite nevoi primare. Aceasta înseamnă, în fapt, a te ruga, a-ţi aminti de cei morţi, a da o „semnătură", a

[6] Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iaşi, Institutul European, 1993, p. 153

conferi un sens lumii: cu alte cuvinte, o serie de responsabilităţi menite să conştientizeze, o dată mai mult, solidaritatea noastră cu cele două comunităţi, cea a viilor şi cea a morţilor.[7] Acest tip de solidaritate ne conferă valoare socială, sintetizată în convingerea că, înainte de orice, noi îi oferim celuilalt, în cadrul dialogului alimentar tocmai această identitate, dialog care nu poate avea în orice condiţii, şi care nu este privit oricum, la voia întâmplării, adică.

Astăzi, masa de sărbători a devenit un scop în sine, la fel ca şi darul.

[7] Nicolae Panea, *Hospitalité et identité*, în *Revista de etnografie şi folclor*, serie nouă, 1/2007, Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 9

AGRICULTURA ŞI MAGIA

Trebuie să ne oprim, ajunşi în acest punct, asupra unui element extrem de important al culturii populare şi anume acela al **magiei.**

Cuvântul **magie,** derivat din persanul ***mag,*** înseamnă ,,ştiinţă", ,,înţelepciune", şi trimite la o mare diversitate de sensuri, de credinţe şi de rituri care presupun manipularea neştiinţifică, în folosul omului, a unor forţe extraordinare, imanente lumii.

Împrejurările producerii ei şi finalităţile acestei operaţii ne îngăduie să facem o serie de distincţii:

- între magia protectoare sau preventivă, care foloseşte vrăji şi talismane şi magia activă, care urmează un ritual precis, şi care poate fi şi ofensivă atunci când face să se abată o nenorocire asupra duşmanului sau asupra rivalului;
- între magia ceremonială indirectă care acţionează asupra spiritelor (spiritism) şi magia naturală directă, care acţionează asupra forţelor naturii;
- între magia publică, prin care se urmăreşte ţinerea sub control a vremii, a ploii, a resurselor, a războiului, şi magia privată, cu caracter amoros sau terapeutic, de erotism sau de exorcism;
- între magia divinatorie şi magia sacrificială, care presupun un pact fie cu zeii, fie cu demonii, dacă luăm drept criteriu zonele de acţiune;
- în funcţie de scopul operaţiei, între o magie albă, cu efect benefic, cum ar fi o vindecare sau reuşita într-o întreprindere, şi magia neagră, care face apel la spiritele rele în vederea unor acte malefice;
- între magia voluntară malefică (*sorcery*), şi farmecele proprii vrăjitoriei (*witchcraft*)
- între vrăjitoria presupusă a fi răspunzătoare de boli, moarte, molime şi şamanismul care s-ar reduce mai degrabă la o formă de magie curativă[8].

James Frazer consideră, în *Creanga de aur,* că magia presupune un determinism pe care s-ar sprijini magicianul în operaţiunile lui, şi o deosebeşte fundamental de religie. (...) Pentru a explica magia, Frazer pune la temelia ei principiul simpatiei,

[8] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor,* Iaşi, Polirom, 2000, p. 122

familiar gândirii primitive, conform căruia lucrurile asemănătoare se atrag între ele (se stropeşte pământul cu apă pentru ca să înceapă ploaia) şi principiul contagiunii, după care lucrurile care au fost odată în contact continuă să acţioneze unul asupra celuilalt (cineva poate fi fermecat cu propriile-i bucăţele de unghii tăiate etc.).

Fără a elabora o teorie propriu-zisă a magiei, **Jean Piaget** are dreptate atunci când subliniază că gândirea prelogică a copilului, corelativă realismului său egocentric, ţine de credinţa magică potrivit căreia, prin anumite acţiuni simbolice, se poate dobândi putere asupra supraumanului.

Freud afirmă, în *Totem şi tabu*, că sursa fenomenului trebuie căutată în autosugestie, aşa cum se poate observa în nevrozele de obsesie, pregnanţa obiectului vizat antrenând credinţa în rezultatul pozitiv al practicilor rituale. Mijlocul produce scopul, iar acesta este atrăgător, oricât de înfricoşătoare – şi de interzise, în magia neagră – ar fi mijloacele folosite, care nu se supun legilor raţiunii. Erotismul congenital refulat luptă împotriva conştiinţei vinovate şi cenzurii. Înlocuirea realului cu imaginarul este o formă de apărare împotriva angoasei. Faptul de a lua dorinţele drept realităţi exprimă legea însăşi a funcţionării magiei.

Durkheim şi **Mauss** avansează ideea că magia, ca şi religia, de altfel, presupun credinţa în *mana*, forţă supranaturală, impersonală, manevrabilă de cel receptiv, dotat, informat sau iscusit.

Potrivit lui **Cl. Levi-Strauss**, care uneşte perspectivele intelectualiste cu o bază sociologică, *comunitatea* crede profund într-un univers spiritual şi în eficacitatea invizibilă a farmecelor magice. *Pacientul* crede în acţiunea obiectelor şi a riturilor în care caută protecţie. *Magicianul* este convins că are putere asupra spiritelor, deoarece a negociat cu ele pe bani sau sacrificii. El ştie că va reuşi, cu condiţia ca interdicţiile să fie respectate de pacient, iar formulele să fie rostite corect. Cea mai vagă îndoială în această privinţă e de ajuns ca să justifice eşecul unui rit, fără să fie însă umbrită credinţa în eficacitatea ritului.

Aşadar, **magia** reprezintă un sistem de ceremonii şi acţiuni determinate de credinţa în puterea magului de a acţiona asupra realităţii obiective cu ajutorul forţelor supranaturale şi prin alte mijloace oculte, sau paranormale. Magia se bizuie pe credinţa în existenţa unor forţe în sine în natură (care la mai multe populaţii primitive se

numesc fie *mana* – termen preluat de istoria religiilor ca definiţie sintetică – fie *kami* – pe care invocaţia magică le poate obliga să acţioneze în favoarea omului sau împotriva lui.

Magia primitivă are din cele mai vechi timpuri un raport direct în primul rând cu anumite activităţi practice: tămăduirea bolilor (medicina populară), relaţiile de dragoste (dirijarea atracţiei erotice), atragerea vânatului şi peştelui (procurarea hranei), acţiunile militare (repetiţia bătăliei, pregătirea armelor), practici agresive (omorârea duşmanului prin străpungerea imaginii lui plastice sau prin arderea unui obiect ce îi aparţine); de asemenea, practicarea purificării, în al cărei ritual se include obligatoriu noţiunea de *tabu*, prin care se interzice atingerea unor anume obiecte, locuri sau fiinţe considerându-se fie sacre, fie necurate. Sunt legate, aproape de orice practică magică, în primul rând descântecele, incantaţiile.

Considerăm că personajul principal în basm este de fapt un neofit, că periplul său, întotdeauna victorios şi încununat de succes este, de fapt, unul al formării în plan spiritual. Mai mult decât atât, credem, şi ne vom strădui să sugerăm faptul că basmul prezintă o **călătorie iniţiatică în lumea de dincolo**, chiar dacă acest motiv apare explicit sau nu în cuprinsul naraţiunii.

Extrem de multe necunoscute s-ar rezolva acum. Una dintre ele s-ar referi chiar la magie, la prezenţa ei masivă în basm (prin gesturi, obiecte, personaje magice etc.) şi la rolul pe care îl are în formarea tânărului erou.

Credem, de asemenea, că zmeul sau împăratul la care este trimis mai întotdeauna eroul nu reprezintă altceva decât „instituţia” şamanului, a vraciului, a vrăjitorului, care îl iniţiază pe neofit. Aceasta pentru că întotdeauna respectivul mediator şamanic îl însărcinează pe neofit cu o serie de *intreprinderi primejdioase* (de obicei trei, desigur, un important număr magic) pentru realizarea cărora are nevoie de diferite obiecte cu caracter magic: *talismane*, în posesia cărora eroul ajunge adesea păcălindu-l pe stăpânul lor, cum ar fi: *opincile*, cu care treci marea pe uscat, *căciula* care te face nevăzut, *biciul* care împietreşte şi *chimiraşul* cu care poţi face orice vei voi. Considerăm că aceste obiecte nu sunt altceva decât nişte obiecte magice, menite să-l ajute pe Făt-Frumos să transgreseze hotarul dintre lumi.

Evident, călătoria eroului din basm este o călătorie cu caracter iniţiatic, în urma căreia protagonistul răpune o sumedenie de monştri, o aduce înapoi pe Ileana Cosânzeana, redă oamenilor cheia Raiului sau lumina Soarelui ori, supremă probă, îl aduce pe însuşi Dumnezeu la ospăţul nunţii. Interpretate ca probe menite să pună în evidenţă bărbăţia şi vitejia lui Făt-Frumos, credem că aceste secvenţe nu reprezintă altceva decât călătorii magice pe tărâmul Lumii de Dincolo, prin intermediul mijloacelor şamanice (magice).

Un element foarte frecvent în basm, aproape nelipsit, este *apa vie*. De obicei, ea apare în finalul călătoriei şi îl ajută pe neofit să revină la viaţă. Evident, este o resuscitare de sorginte simbolică (iniţiatică), *apa vie* ajutându-l pe erou să renască într-o zonă superioară de existenţă, cea sacră. Într-un basm muntean, intitulat *Fântâna Sticlişoarei*, găsim această celebră La Fontaine de Jouvent / Qui fit rajoenir la gent.

Cu apa doamnei Sticlişoare dacă se spăla omul se făcea copil de 12 ani.[9]

Apa vie se dovedeşte a fi, de fiecare dată, foarte eficace. Astfel, într-o poveste ardeleană, este vorba de o apă ce se scurge la picioarele unei zâne de piatră de peste nouă mări şi cu care se pot învia până şi morţii. În genere, această *apă vie* este adusă de la munţii care se *bat ca în cap,* printre care curg două fântâni: una cu *apă vie* şi alta cu *apă moartă*, una servind pentru a închega bucăţile din trupul celui mort, iar cealaltă pentru a le însufleţi. Aceşti munţi din basme se odihnesc numai o jumătate de ceas la amiază, şi atunci este momentul ca eroul să ia apa, element care, desigur, cere mult curaj şi multă îndemânare, pentru că la cea mai mică mişcare greşită munţii încep din nou să se bată *cap în cap*. Sensul secvenţei este extrem de clar, iniţierea în izvoarele vieţii şi ale morţii este un periplu extrem de dificil, de anevoios şi în acelaşi timp de rafinat.

În basmul bănăţean *Florianul,* apa din fântâna vieţii izvorăşte din piscul Muntelui Negru, care se ridică la ţărmurile Lacului Alb, iar fântâna e păzită de însăşi Moartea, care-l sfâşie pe erou în mii de bucăţi. Numai zânele Lacului Alb se pot apropia de ea, şi ele sunt cele care îl readuc la viaţă pe Făt-Frumos. În basmul muntean *Ţugulea,* se spune că la Apa Iordanului sunt două fântâni, una cu *apă vie* şi alta cu *apă moartă*. Se mai vorbeşte, de asemenea, şi de o *apă tare,* care dă putere: „aduce *apă vie* de-l învie

[9] Lazăr Şăineanu, *Basmele Românilor,* Bucureşti, Editura Minerva, 1978, p. 41

şi *apă tare* de-l întăreşte, bagă-n el puterea de la trei bivoli". Tot această apă se va fi aflat în ulcica de leacuri întăritoare pe care le bea Ciută Nevăzută, părintele Cosânzenei. Voinicii l-au băut în locul ei şi s-au făcut mai tari decât erau.[10]

Evident, motivul *apei vii* este foarte frecvent şi se întâlneşte în absolut toate basmele lumii. El nu este doar o metaforă, ci un mitem extrem de important, un „instrument" în termenii lui V.I. Propp, de factură magică.

Semnificaţiile mitico-simbolice ale acestor două elemente sunt foarte frecvente în cultura noastră populară.

Astfel, în mitologia românească, mai cu seamă în basme, *apa vie* este un aspect al apei miraculoase, cu care se vindecă sau este înviat eroul solar răpus de un duşman. Ea se află în relaţie de complementaritate absolută cu *apa moartă.* Apa vie se găseşte în basme, de obicei în locuri inaccesibile, ,,unde se bat munţii în capete" şi aducerea ei este o sarcină foarte grea, deoarece aceşti munţi se odihnesc numai la amiază sau de câteva ori pe zi pentru un timp foarte scurt, când se poate lua apă.[11] Adusă de un adjuvant al eroului de tipul lui Făt-Frumos, ea îl învie numai dacă bucăţile din trupul său ciopârţit de duşman sunt în prealabil închegate cu ajutorul *apei moarte*. Aceasta, de altfel, *apa moartă* nu este, în basme, nu este contrariul *apei vii,* ci doar o latură a stihiei acvatic-vivificatoare, deoarece are însuşirea de a închega trupul celui tăiat în bucăţele. Apa moartă din mitologia românească are proprietăţi de magie terapeutică: de obicei eroul omorât sau ciopârţit de zmeu sau de alţi inamici e reconstituit mădular cu mădular, şi lipit, printr-o ciudată sutură chirurgicală, de fapt, magică.[12]

În aceeaşi familie semantică intră şi alte motive care re-însufleţesc eroul, îl readuc, adică, la viaţă. Astfel, animalele năzdrăvane ,,operează" adesea însufleţirea eroului prin *suflare*: „după ce adună bucăţelele trupului, le potrivesc şi le ling până se încheagă şi lipsind sufletul acuma bivolii şi-au pus amândoi nările la gura mortului, au suflat odată aşa de tare încât a sărit stăpânul lor drept în picioare"; „Baba adună bucăţică lângă bucăţică până făcu trupul băiatului cum fusese; iar boul după ce linse sare începu să-l lingă pe băiat, să sufle peste el aşa că băiatul numaidecât căpătă viaţă".

[10] *Ibidem*
[11] *Ibidem*
[12] Ivan Evseev, *Dicţionar de magie, demenologie şi mitologie românească*, Timişoara, Editura Amarcord, 1997, p. 30

„Bivolii, năzdrăvani cum erau, s-au dus glonţ taman la locul unde era Dan îngropat şi cum au ajuns, acum au început a săpa şi cu coarnele şi cu copitele, până scoaseră toate bucăţelele: apoi le aşezară bucăţică lângă bucăţică, suflară unul de o parte şi altul de alta, şi-l dădură om la loc cum îl făcuse mă-sa”.[13]

În reprezentările populare *aerul* (*suflul*) este unul din cele patru elemente sau stihii (alături de pământ, apă şi foc), din care este alcătuită lumea. Spaţiul aerian e privit drept sferă în care vieţuiesc, se deplasează şi acţionează spiritele nevăzute cu caracter benefic (îngerii, arhanghelii, sfinţii) sau malefic (ielele, vântoasele, balaurii etc.) Datele lingvistice vin să confirme faptul că de stihia aerului, în mentalitatea daco-românilor, se leagă noţiunea de *suflet*, asociat cu suflarea umană (cf. slavul *duh*, ,,suflare, respiraţie, spirit, suflet”). La moartea unui om, sufletul său părăseşte trupul sub forma unui *abur*.

Puternic înrădăcinată în conştiinţa poporului român este credinţa că aerul este mediul prin care circulă spiritele necurate şi se transmit bolile, morbul, agenţii patogeni de origine şi de esenţă demonică, suferinţele produse prin vrăji şi farmece de tot felul.[14]

De asemenea, *sângele* posedă această virtute supranaturală. Stropind cu sânge de copil stana de piatră a lui Afin, dintr-un basm românesc în care personajul principal este numit astfel, ea începu să se mişte, apoi învie şi lăsând Afin să curgă din degetu-i sânge peste copilul omorât, învie şi el numai într-o clipă. Cu sângele Scorpiei se poate vindeca orice boală: cu el îşi recapătă picioarele Prâslea ciuntit de fraţii săi, sau orbul vederile iar vulpea îl învie pe binefăcătorul ei picurând trei picături de sânge din gâtul unei coţofene.[15]

Din cele mai vechi timpuri şi peste tot în lume, **sângele** este considerat drept substanţă a vieţii, vehicul al acesteia şi simbol al său. Participă la simbolismul general al roşului, fiind asociat focului, căldurii, energiei solare. Miturile străvechi ale Mesopotamiei, Indiei şi Chinei spun că din sângele unei fiinţe primordiale au apărut toate formele de viaţă.

[13] Lazăr Şăineanu, *op. cit.*, p. 42
[14] Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 8
[15] Lazăr Şăineanu, *op. cit.*, p. 42

Mitul lui Mithra, de exemplu, spune că acesta, în alianţă cu soarele (cu care apoi a fost identificat), învinge şi sacrifică taurul Ahriman, demon al vegetaţiei, din sângele căruia răsar toate fiinţele. Se crede că sufletul sau puterea („mana") oamenilor şi animalelor se află în sângele lor. Din această credinţă au derivat toate riturile de sacrificiu sângeros, când zeilor supremi sau celor care patronau viaţa şi creşterea plantelor li se sacrificau oameni sau animale. Stropirea cu sânge (*hemoboliu*) e prezentă în ceremoniile de iniţiere şi riturile de înfrăţire (cf. frate de sânge sau frate de cruce – se numeşte la români cel care a supt sânge din rana crestată pe mâna ortacului său). Sângele este un simbol al imortalităţii. Din sângele scurs din rana lui Iisus în cupa Graal, amestecat cu apă, spun legendele şi romanele medievale, a apărut băutura nemuririi, care este identificată cu sfânta euharistie creştină. Multe neamuri războinice, de pildă sciţii, consumau sângele inamicului ucis, crezând că preluau, în felul acesta, puterea duşmanului. Sângele este un semn al alianţei şi înrudirii, un tezaur comun al clanului, de unde şi expresiile *rudă de sânge*, de *acelaşi sânge, sângele apă nu se face*.

Există şi o valorificare negativă a sângelui. Aceasta se referă mai ales la sângele menstrual, considerat impur, periculos, asociat focului adâncurilor pământului şi morţii. În societăţile arhaice, în perioada menstruală, femeile erau izolate, nu puteau fi atinse, iar contactul sau simpla vedere a acestui sânge pentru un bărbat reprezenta un pericol de moarte. La noi, o femeie care nu este „curată" n-are voie să plămădească aluatul, să coacă pâinea în cuptor, să facă unele treburi casnice legate de „sporul" gospodăriei sau gesturi încărcate de „sens sacral".

În mentalitatea oamenilor societăţilor arhaice există o legătură simpatetică între sânge şi vlaga fertilizatoare, între sânge şi ploaie. Provocarea curgerii de sânge prin răni, bătăi, încăierări, ca practică magică de a produce ploaia, este înregistrată de multe popoare. Profeţii lui Baal, despre care se credea că aduc ploaia, se tăiau unii pe alţii cu cuţitele, până când ţâşnea sângele. Asemenea ofrande de sânge rezultate de pe urma unor încăierări sau bătăi dintre flăcăii satelor („susenii cu josenii", dintre cetele de căluşari la întâlnirea lor, bătăile de la horă) aveau cândva un caracter ritual şi urmăreau activitatea forţelor vieţii şi stimularea rodniciei pământului. Materialele etnografice atestă prezenţa ofrandei sângelui în preajma solstiţiului de iarnă, când era vorba de ajutarea magică a soarelui „îmbătrânit" şi „obosit". De ziua lui Ignat, denumită şi

Innătoarea (20 decembrie) se practica nu doar sacrificiul porcului. Cu sângele porcului tăiat de Ignat, oamenii şi copii se mânjeau pe faţă, iar cei care nu aveau porc trebuiau să producă o sângerare: „La Ignat, dacă nu auzi porc tăindu-se, e bine ca să înţepi degetul cu un ac, ca măcar să vezi sânge". Aceste acte de magie sacrificială au în popor o evidentă finalitate agrară.[16]

Atunci când **Marcel Mauss** analizează vocaţia magicianului, transmiterea puterilor magice se face prin *revelaţie*, fie în vis, în urma unui contact apreciat direct cu un spirit, fie printr-un act de posedare la indienii sioux. Băştinaşii kikuzu din Kenia, îngrijorat din pricina unor vise obsedante, cheamă un prezicător, care dezvăluie viitoarea vocaţie.

Şamanul siberian, asemenea magicianului **zulu**, ia drept semn o boală care n-a cedat la îngrijirile obişnuite şi căreia un vraci magician a reuşit să-i găsească leacul.

Georges Gurvitch precizează că, în vreme ce religia prezintă forţele spirituale ca transendente, **magia** le concepe ca imanente naturii, iar Jean Cazeneuve adaugă că, spre deosebire de numinosul religiei, magia **face obiectul unui tabu atât de puternic, încât, pentru a manipula astfel de forţe, magicianul iese din condiţia omului obişnuit.**

Levi-Strauss uneşte perspectivele intelectualiste cu o bază sociologică: *comunitatea* crede profund într-un univers spiritual şi în eficacitatea invizibilă a farmecelor magice. *Pacientul* crede în acţiunea obiectelor şi a riturilor în care caută protecţie. *Magicianul* este convins că are putere asupra spiritelor, deoarece a negociat cu ele pe bani sau sacrificii. El ştie că va reuşi, cu condiţia ca interdicţiile să fie respectate de pacient, iar formulele să fie rostite corect. Cea mai vagă îndoială în această privinţă e de ajuns să justifice eşecul unui rit, fără să fie umbrită, însă, eficacitatea magicianului.

Înainte de a pătrunde în creştinism, islamism şi budism, au existat formele primitive ale credinţelor în magie, cuprinse sub denumirea globală de şamanism.

Şamanul (*tungus saman, shaman* – om excitat, om în delir). Preot-vrăjitor tribal, oficiant de cult în tipul de religie primitivă, numită *şamanism* şi prezentă în toate populaţiile din stadiile inferioare ale civilizaţiei. Iniţial, s-a numit şaman oficializantul

[16] Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 284

cultural al populaţiilor primitive uralo-altaice; ulterior, prin intermediul etnografiilor, termenul a devenit universal, fiind aplicabil pe toate continentele, întrucât diferenţele geografice în şamanism sunt neesenţiale. Nedespărţit de *toba* sa (tungus – *tungur*) ca instrument principal în ceremoniile rituale, utilizând fie autohipnoza ori chiar anumite însuşiri native paranormale, dar folosindu-şi de asemenea înclinaţia nervoasă spre surexcitare, fie drogându-se cu plante halucinogene şi, în consecinţă, căzând în transă, obţinând starea de extaz, şamanii comunică – pentru credincioşii săi şi în numele lor – cu duhurile şi cu divinităţile. Un element inseparabil de activitate şamanică este dansul extatic ce duce la forme de stress psihic, întâlnit de altfel şi în alte forme religioase, mai ales din antichitate. În ipostaza sa de comunicare cu lumea supranaturală, şamanismul devine o persoană oraculară; atingând starea-limită a extazului, el începe să vorbească criptic (sau numai incoerent); unii cercetători ai fenomenului au crezut că, în această împrejurare, şamanii îşi creează stări premoniţionale, prin devansarea prezentului, adică prin plonjarea scurtă în viitor, şi în acest chip discursul său ar căpăta valoare de *divinaţie*; unii şamani pretind a călători în cer. Toate acestea fac din şaman omul cel mai respectat de trib, ca fiind înzestrat cu puteri supranaturale şi având relaţii fireşti cu forţele anonime, cu *spiritele* şi cu *zeii*. Şamanul este pentru tribul său preot, teolog, magician, medic şi consilier al căpeteniei războinice. Întrucât şamanul se prezintă ca un canal viu de comunicare cu forţele misterioare ambientale, s-a vorbit despre condiţia de *mysterium* în care există el şi la care ajunge pe 3 căi: cea a halucinaţiei, a purificării, a extazului mistic. Probabil din această cauză, unii şamani se cred sacri şi veniţi din lumea cerească a duhurilor printr-o a doua naştere sau întrupare. Atât cercetătorii europeni, cât şi indigenii se împart în două categorii de opinie asupra şamanismului: una îi consideră pe şamani şarlatani şi impostori, alta – inşi sinceri, amăgiţi de propria lor închipuire; dar mulţi din cei ce au studiat analitic fenomenul ajung la concluzia că ambele categorii au parţial dreptate, întrucât de fapt şamanii se recrutează dintre oamenii care suferă de afecţiuni nervoase ducând la stări de transă.

Mircea Eliade aprofundează fenomenul.[17] Cineva poate deveni şaman, în clasificarea lui Mircea Eliade, prin vocaţie spontană, prin transmisiunea ereditară a acestei profesiuni, prin decizie personală sau, mai rar, din voinţa clanului; iar scopul e

[17] Mircea Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazlui*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

atins cu preţul unei duble instruiri: una de ordin extatic (vise, vedenii, transe), alta de ordin tradiţional (tehnici şamanice, nume şi funcţii ale spiritelor, mitologia şi genealogia clanului, limbajul secret). Funcţiile şamanilor sunt multiple, el fiind specialistul în spirite, şi exercitate profesionist: exorcismul, vindecarea bolilor, relaţia cu sufletele defuncţilor, tratativele cu spiritele mediului ambiant, ghicirea viitorului, orientarea tribală.

La **iahgani** s-a constatat, în primul rând, o formă foarte dezvoltată a şamanismului. Aşa-zişii *iekamuşi*, şamanii care se îndeletnicesc cu lecuirea bolnavilor, foloseau şi metodele şarlataneşti ale vracilor, susţinând, de pildă, că ei scot din corpul bolnavilor pietre magice, şi oficiau şi ceremonii şamaniste. Fiecare iekamuş îşi învăţa meseria sub conducerea unui vraci vechi şi experimentat. Alături de şamanism există la locuitorii Ţării de Foc un foarte interesant sistem de ritualuri de iniţiere: primul ritual – o formă arhaică de iniţiere legată.de vârstă, cuprinde în mod egal atât bărbaţi cât şi femei, şi a cărui esenţă constă în a transmite celor iniţiaţi o serie de cunoştinţe secrete şi poveţe privitoare la supunerea faţă de bătrâni, la respectarea obiceiurilor tribale; al doilea ritual – o formă embrionară a asociaţiilor de bărbaţi.

Pentru religia **eschimoşilor** este caracteristică dezvoltarea şamanismului, care a înglobat toate celelalte elemente şi forme de credinţe religioase.

Şamanii (*angekok* şi *angakok*) sunt conducătorii cultului. În mîinile lor se concentrează şi cultul vânătoresc, care pentru eschimoşi are o deosebit de mare importanţă.

Pentru eschimoşi, întreaga lume este populată de numeroase spirite, care sălăşluiesc în aer, apă şi pe pământ. De ele depinde succesul activităţii economice. Spiritele constituie un fel de proprietate personală a şamanilor. Spirite libere, care să nu fie în dependenţa personală a unor şamani, nu există.

W. Stefansoon relatează despre o credinţă originală a eschimoşilor canadieni. Ei consideră că omul care se pregăteşte să fie şaman trebuie să-şi asigure ajutorul unor spirite. Întrucât nu există spirite libere, trebuie să aştepte moartea vreunui şaman, pentru ca să-i moştenească spiritele. Există şi un alt mijloc de a dobândi un spirit, şi anume de a-l cumpăra. Spiritele au devenit obiecte de vânzare-cumpărare. În ultima vreme s-a stabilit chiar şi un tarif pentru spirite.

În afară de spiritele de care au nevoie şamanii pentru lecuirea bolilor, există spirite stăpâne ale naturii. Ca şi la popoarele din nordul Asiei, credinţele despre spiritele stăpâne sunt strâns legate de cultul vânătoresc. Potrivit credinţelor eschimoşilor, fiecare obiect, fenomen al naturii, animal îşi are stăpânul său *inua*, ceea ce înseamnă literal „omul său”. Cu *inua* au de-a face numai şamanii. Dintre *inua* se ridică cei mai mari şi cei mai importanţi stăpâni. La aproape toţi eschimoşii există credinţa în marele spirit – stăpânul mării. La eschimoşii canadieni, acest spirit este de sex feminin, zeiţa mării. Sedna trăind pe fundul mării, din ea se nasc animalele marine, pe care zeiţa le trimite vânătorilor ca o manifestare de milă. Când Sedna se înfurie pentru că nu i se mai aduc ofrande, nu-i mai ajută pe vânători. În timpul ceremoniilor religioase, se crede că şamanii se duc în fundul mării la Sedna şi o înduplecă să-l ajute pe vânători.

Rolul de tămăduitor al şamanului a păstrat legătura strânsă cu medicina populară. Totuşi, unele metode de lecuire, raţionale la originea lor, au căpătat o semnificaţie ritualică. Era predominantă metoda purificării rituale – magia cathartică (purificatoare). Orice boală, orice nenorocire, ca şi începutul oricărei acţiuni importante necesitau purificarea.

Formele de înmormântare sunt foarte variate: îngroparea în pământ, înmormântarea în aer liber, mumificarea, cremaţia. De ele sunt legate un număr mare de credinţa în viaţa de apoi: pe alocuri există credinţa reîncarnării; este însă predominantă convingerea că oamenii vor continua şi în lumea de apoi aceeaşi viaţă pe care au dus-o până la moarte. Dacă omul a fost un bun ostaş şi vânător, va fi fericit şi dincolo, continuând să vâneze. Dimpotrivă, dacă nu a respectat obiceiurile tribale, a fost laş, vânător prost sau şi-a pierdut scalpul ori a murit de o moarte ruşinoasă, îl aşteaptă în viaţa de apoi o soartă grea.

Un element caracteristic al şamanismului este credinţa în spirite zoomorfe şi antropomorfe. Din mulţimea de spirite, fiecare şaman consideră ca fiind cel mai important propriul său spirit protector, pe lângă care ar mai exista şi alte spirite ajutătoare. În ele rezidă puterea lui. Şamanul îşi slujeşte spiritul protector, iar spiritele adjuvante îl slujesc pe şaman. Ele execută diferite ordine, îl „sprijină” în lupta împotriva spiritelor rele. Cu cât şamanul e mai puternic, cu atât are mai multe spirite ajutătoare.

Împotriva spiritelor rele şamanul luptă ori, ca să le îmbuneze, le aduce jertfe. Şamanii cereau jertfe celor care apelau la serviciile lor, de cele mai multe ori jertfe de sânge. Aceasta era o pacoste: dacă omul era timp îndelungat bolnav, pierdea cu timpul toate vitele ca jertfă şi devenea cerşetor. Credinţa în spiritele rele de care omul era înconjurat şi ameninţat, reflectă groaza faţă de natura aspră, faţă de boli şi alte calamităţi.

Recuzita ritualului şamanic este un costum special, de care sunt adesea atârnate bucăţi de metal pe care şamanul le face să zornăie în timpul dansului, uneori o coroană sau o căciulă bizară, un toiag şi în special o tamburină şi beţişorul cu care bate în ea. Toate aceste obiecte constituiau un fel de însemne ale demnităţii şamanului. Astfel îmbrăcat, şamanul devine în închipuirea credincioşilor, pasăre sau ren. Tamburina este „calul său de călărie", „renul", „taurul". Demnitatea de şaman era ereditară, nu putea deveni şaman decât un om în a cărui familie fuseseră şamani. Viitorul şaman îşi însuşea meseria timp îndelungat, învăţând de la şamani vechi şi experimentaţi.

La unele popoare cultul gentilic s-a contopit cu rămăşiţele totemismului. Aceasta este, probabil, originea cunoscutului cult al ursului. Ghiliacii credeau că fiecare gintă are ursul ei propriu, care face parte din ea. Se organiza în cinstea lui o mare festivitate, la care personajul principal era ursul. În acest scop era prins de cu vreme un pui de urs din pădure; acesta era crescut în cuşcă, manifestându-i-se sub toate formele respectul, iar în ziua fixată era purtat cu toate onorurile prin aşezare. În final era ucis cu săgeţi, lucru pe care-l făceau reprezentanţii altei ginţi, legate de prima prin legături matrimoniale. Membrii ginţii mâncau carnea şi primeau blana, în timp ce „compatrioţii" ursului se temeau şi de una şi de alta. Ritualurile celebrate cu ocazia uciderii animalului sacru la aceste popoare de vânători se bazează pe credinţa că animalul ucis va învia, se va reîncarna.

Spre deosebire de popoarele Siberiei, la **laponi** există cultul strămoşilor. Decedaţii – *saivo sau sitte* – erau obiecte de veneraţie, li se aduceau jertfe. Laponii aveau credinţa că strămoşii îi ajută la vânătoare şi au influenţă asupra vremii.

În Caucazul de nord s-au păstrat urme ale credinţei mazdeiste. La unele popoare era obiceiul de a se organiza jocuri şi competiţii funerare. Se respecta însă cu deosebită grijă obiceiul de a se organiza pomeniri periodice ale decedatului. Aceste parastasuri

necesitau cheltuieli foarte mari, ce adesea ruinau gospodăria. Dacă vreun om nu organiza timp îndelungat aceste parastasuri era blamat, cinsiderând că-şi ţine rudele înfometate. Doliul era respectat foarte strict, la osetini văduva trebuia să pregătească zilnic aşternuturile decedatului timp de un an, să-l aştepta până târziu noaptea lângă pat, să-i pregătească dimineaţa apă de spălat.

Paralel cu cultele obşteşti, agricole şi familial-gentilice, la popoarele din bazinul Volgăi s-au păstrat urme, e drept foarte neînsemnate, ale unui cult mai vechi, şamanist. La *mori*, de pildă, în afară de preoţii obştii alese – *karţii* – erau şi aşa-numiţii *mujani* sau *mujedîşi*, ghicitori cărora li se atribuiau însuşiri supranaturale. Se crede că mujanii intră în contact cu duhurile rele, că pot şi să aducă boli, şi să le tămăduiască. Ei erau foarte temuţi. La *udmurţi*, acelaşi rol îl juca *tumo* – ghicitori, tălmăcitori de vise. La *ciuvaşi*, vrăjitorii-vraci purtau denumirea de *iomzia*. Ei dădeau oamenilor sfaturi, indicau când şi cum să fie aduse jertfele.

Foarte puternică era credinţa în magia neagră: aceasta se explică prin larga răspândire a bolilor nervoase, a isteriei, în special printre femei, fapt provocat de condiţiile sociale şi de trai. Asemenea îmbolnăviri erau atribuite deochiului sau magiei negre. Deochiul se putea produce involuntar, printr-un cuvânt spus la întâmplare.

Astrologia şi domeniul infinit al credinţelor de acest tip joacă un rol extrem de important în lumea basmului. Astfel, astrologul, filosoful şi vraciul sunt, pentru tradiţia populară, una şi aceeaşi persoană, nu foarte diferită chiar de vrăjitor, având o putere foarte mare asupra forţelor naturii.

Este foarte frecvenţă în basm secvenţa apelării, în cazuri extreme, de către împărat şi împărătească, la vraci şi filosofi, *ca să caute la stele* şi să le ghicească dacă or să facă. Altădată recurg la ,,*descântătoare, ba...la meşteri vrăjitori, ba...la cititori în stele*”.[18]

Pentru boala feciorului de împărat ,,toţi vracii şi cititorii de stele se duseră şi nimeni nu ştiu să-i ghicească răul de care suferă”, iar pentru ca împăratul să-şi recapete vederile ,,toţi vracii se adunară şi-i dădură leacuri, dară nici unele din buruienile lor nu-i dară în de bine”. Vrăjitoarele puseră apă la stele şi-i aduseră şi-i descântară, tot însă ce punea la ochi mai rău îi făcea, dară mai bine deloc. În cele din urmă, *un cititor de stele şi vraci mare* fu adus cu multă cheltuială din ţări străine şi acesta spuse că

[18] Lazăr Şăineanu, *op. cit.*, p. 28

până când împăratul nu va avea lapte de pasăre de peste apa Iodanului, cu care să se ungă la ochi, nu-i va veni văzul".

Şi după ce s-a născut omul rămâne, în viziune populară, sub influenţa momentului de naştere: ,,Pasămite se născuse în *ceas bun* şi era ursit să ajungă ceva". ,,El nu înţelegea că *steaua sub care se născuse* venea să-l slujească".Împăratul se supără până la suflet, văzând că logodnica fiului său e *piază rea*, fiindcă de când a venit ea n-a avut parte de nici un lucru care i-a fost drag".

Aceasta reiese mai cu seamă din basmul muntean *Piaza cea rea*: ,,se silea bietul împărat, cu toţi cei doisprezece fii ai săi, să facă pace, să fie între oameni bunăvoire, să oprească relele ce-l bântuia, dar geaba, pagubele curgeau gârlă. În cele mai de pe urmă chemă un *cetitor în stele*, să-i spuie ce e pricina de-i merg lucrurile anapoda şi nu poate să dea înainte. Dacă veni *filosoful*, îi puse la stele, şi a doua zi îi zise să bage de seamă în trei zile de-a rândul cum îi dorm copiii. Trecând cele trei zile, filosoful veni din nou. Împăratul îi spuse că băieţii dormeau care cu mâinile deasupra capului, care cu capul într-o parte, care cu mâinile pe piept şi care pe spate şi cu mâinile pe lângă dânşii; iar fata doarme pe brânci, ori strânsă făcută ghem, sau cu mâinile între genunchi: ,,Aceasta este *piaza rea* a împărăţiei tale, răspunse filosoful; de nu o vei îndepărta din casă, nu se va alege nici praful de dumneata şi de copiii dumitale".[19]

[19] *Ibidem*

PRACTICI, CREDINŢE ŞI OBICEIURI FUNERARE ÎN DACIA

Trebuie să spunem, din capul locului, că subiectul ales este unul dintre cele mai delicate, mai controversate şi, în acelaşi timp, generoase din întreaga noastră cultură (pre-, stră- şi română, fireşte).

Delicată pentru că în acest domeniu s-au făcut atâtea exagerări, speculaţii şi extrapolări, încât o apropiere de subiect trebuie făcută cu mare atenţie, pentru a nu compromite tema de cercetare, însăşi.

Controversată, deoarece de subiect s-au apropiat mulţi cercetători de marcă din cultura românească şi universală (V. Pârvan, Mircea Eliade etc.), istorici ai religiilor, arheologi, istorici, filologi, dar şi mulţi neaveniţi, amatori ori pur şi simplu exaltaţi, care au făcut mai mult rău decât bine, cauzei.

Generoasă pentru că, invocând un argument din domeniul ştiinţelor antropologice şi etnologice, nu există un sector mai conservator în viaţa spirituală, religioasă şi socială a unui popor decât acela referitor la practicile şi credinţele funerare. Explicaţia este foarte simplă.

Oamenii din trecut (şi ne referim atât la acela foarte îndepărtat, cu milenii sau chiar sute de mii de ani în urmă, cât şi la acela relativ apropiat, măsurat în decenii sau câteva secole) nu se „prefăceau" că au credinţe religioase, ci chiar credeau în varii zeităţi. Pentru ei Dumnezeirea nu era un semn cultural, ci un simbol în sensul etimologic al cuvântului, adică acela de instituire a realităţii desemnate prin respectivul simbol religios.

Lumea de Dincolo, Viaţa de după Viaţă, nemurirea sufletului etc. reprezentau tot atâtea fapte „reale", ca să le numim aşa, pentru omul primitiv, arhaic, tradiţional şi folcloric, şi nu simple denumiri „metaforice", artistice ori spectaculare, avataruri ale imaginarului.

De aceea, o mare parte a actelor, gesturilor, credinţelor individului şi ale societăţii în general se refereau şi la post-existenţă. Cu atât mai mult practicile funerare „se bucurau" de o atenţie sporită, deoarece ele reprezentau un ritual şi, mai precis, un ritual de iniţiere. „Călătorul" dintr-o lume-ntr-alta, dintr-o zare-ntr-alta era învăţat, astfel, cum să călătorească în Lumea de Dincolo, şi cum să se integreze în aceasta

(rituri de agregare), faptul fiind important atât pentru individ în sine, cât şi pentru societate în ansamblu, ameninţată, altfel, de entropie.

Riturile de înmormântare aveau, aşadar, o funcţie socială şi religioasă extrem de importantă, de aici şi atitudinea faţă de ele. Dacă alte elemente ale tradiţiei au suferit degradări majore, până la disoluţie (obiceiurile de iarnă, ceremonialul nunţii etc.), cu practicile funerare lucrurile stau cu totul altfel, deoarece de stricta respectare a scenariului depindea destinul post-existenţial individual şi, în genere, rânduiala lumii. La fel stau cu lucrurile şi cu textele acestor ritualuri, situaţie similară cu aceea a descântecului, sau a blestemului. Nu puţini sunt cercetătorii care afirmă (şi demonstrează, firește) că, în cadrul textelor de acest tip (funerar sau incantatoriu) se pot regăsi elemente de substrat, deoarece de respectarea cu stricteţe a secvenţelor din text depindea şi iterarea mesajelor în ansamblul lor. „Scrântirea”, fie şi a unei vocabule, atrăgea după sine neîmplinirea invocaţiei, precum şi urmări nefaste în ceea ce îi priveşte pe actanţi.

Pe de altă parte, foarte mulţi cercetători, străini, mai ales, dar şi români, au bagatelizat subiectul, acuzându-i pe cei care se ocupau de acesta de protocronism ori naţionalism. Ideea existenţei unei străvechi vetre de cultură şi civilizaţie pe teritoriul ţării noastre i-a făcut să zâmbească (şi continuă să o facă) pe mulţi dintre cercetătorii „subţiri”, de la noi sau de aiurea.

Iată însă că, în chiar aceste zile, un folclorist băimărean, într-un volum de excepţie, ilustrează ideea că, pe teritoriul actualei Mări Negre a existat, odinioară, o străveche civilizaţie, şi că spargerea platformei continentale prin apariţia strâmtorii Bosfor şi Dardanele a modificat substanţial tabloul civilizaţiilor riverane. Ideea unui centru de civilizaţie indo-europeană sau a centrului însuşi nu mai apare, astfel, deloc hazardată şi puerilă, ci de-a dreptul ştiinţifică (s-ar explica astfel, în paranteză fie spus, existenţa unor „insule” de românitate în jurul – aproximativ al – acestui bazin, situate la mare distanţă unele de altele, fără contacte între ele, despărţite de o mare de cultură, limbă şi civilizaţie slavă).

Este evident, astfel, faptul că în cadrul unei atât de străvechi civilizaţii, practicile, credinţele şi obiceiurile funerare aveau un loc aparte, aşa cum arătat mai sus.

Trebuie spus, de la bun început, că o practică funerară încetăţenită a dacilor din epoca pre-romană era aceea a incinerării:

Incineraţia nu se practica într-o manieră unitară, stereotipă, ci sub o pluralitate de forme, care variază, în anumită măsură, de la o regiune la alta sau chiar în cadrul aceluiaşi cimitir. (...) ...incineraţia daco-geţilor în epoca a doua a fierului. Este vorba de frecvenţa şi utilizarea tipurilor şi variantelor sepulcrale din cele două categorii de clasificări. Se poate uşor observa că, în timp ce arderea cadavrelor pe locul unde avea să rămână mormântul însuşi era relativ puţin uzitată, ea reducându-se în cea mai mare parte la mormintele tumulare, în schimb arderea cadavrelor ***într-un loc,*** *comun sau individual, şi îngroparea resturilor funerare în* ***alt loc****, deosebit de cel al rugului de incineraţie, se practica pe o scară incomparabil mai mare.*[20]

Evident, incineraţia (sub formele ei complexe şi combinate, pe care nu le vom mai expune aici), nu este singurul mijloc de venerare al morţilor, la daci (în paranteză fie spus să adăugăm că, din punct de vedere antropologic, atitudinea ritualică faţă de defuncţi – sunt sute, mii de moduri de a trata corpul neînsufleţit al celui trecut în moarte – este, alături, şi poate în egală măsură, de limbajul articulat, semnul distinctiv al umanităţii faţă de celelalte regnuri, animal, vegetal şi mineral).

Sub influenţa dominaţiei şi apoi a stăpânirii romane, încep treptat să apară, pe teritoriul vechii Dacii, morminte de inhumaţie:

Ca şi în Dacia celui de-al doilea Fier, mormintele de inhumaţie apar în număr mic la populaţia băştinaşă cuprinsă între graniţele Provinciei. Dacă la daco-geţi, deşi puţine, ele sunt mai ales de copii şi mai rar de oameni maturi, în Dacia ocupată de romani mormintele de înhumaţie cunoscute acum, care se pot atribui elementului indigen, aparţin exclusiv unor copii de şapte-opt ani. Această constatare se întemeiază, deocamdată numai pe situaţia din cimitirul de la Soporul de Câmpie, singurul loc unde au fost scoase la lumină morminte de copii înhumaţi, din al căror corp s-a mai păstrat adesea numai craniul, iar restul scheletului s-a descompus total sau parţial, sub acţiunea îndelungată a agenţilor humici.[21]

[20] D. Protase, *Riturile funerare la daci şi daco-romani,* Bucreşti, Academia Română, 1971, p. 61
[21] *Ibidem,* p. 118

Foarte multe semne de întrebare se ridică aici: de ce sunt atât de puţin numeroase mormintele de incineraţie chiar în epoca romană şi post-romană, şi de ce aceste morminte aparţin mai cu seamă copiilor?

Important de menţionat este că băştinaşii daco-geţi din Dobrogea ocupată de romani folosesc aceleaşi forme sepulcrale pe care le întâlnim şi în Dacia romană. Cercetarea cimitirului de la Enisala (jud. Tulcea), începută în anul 1967 de Mircea Babeş, de la Institutul de arheologie din Bucureşti, dovedeşte din plin acest lucru. Cele 22 de morminte autohtone de incineraţie în urnă cunoscute până acum (...) prezintă toate trăsăturile esenţiale ale mormintelor băştinaşe din Dacia traiană. [22]

Desigur că semnificaţiile unor fenomene aidoma celor ilustrate mai sus sunt multiple. Una de natura evidenţei ar fi vechimea şi soliditatea credinţelor care au generat atari practici, astfel încât nici o altă civilizaţie dominatoare, fie ea romană sau de altă natură, nu a reuşit să le deformeze sau să le anihileze:

Semnificaţia istorică majoră a păstrării principalelor forme de înmormântare din epoca precedentă şi în timpul stăpânirii romane nu poate fi decât una singură: dăinuirea sub romani a populaţiei autohtone, care continua să-şi îngroape morţii după obiceiul ei străvechi. Deşi băştinaşii se ascund adesea sub haina nouă şi strălucitoare a culturii şi civilizaţiei romane, fapt care deseori îngreuiază detectarea lor certă, totuşi ei îşi mai păstrează în multe locuri olăria specifică, riturile şi datinile funerare (...).[23]

O primă întrebare care s-ar pune ar fi, desigur, aceasta: de ce numai copiii erau înhumaţi? Şi de ce vârsta acestora este oarecum apropiată? Cunoşteau şi practicau geto-dacii sacrificiul infantil? Sunt tot atâtea enigme, asupra cărora nu ne vom opri în lucrarea de faţă, însă este cert faptul că incinerarea este o practică funerară generalizată în Dacia pre-romană:

Că mormintele de incineraţie „cu cuptor" lipsesc la dacii de sub ocupaţia romană nu ne poate câtuşi de puţin surprinde, deoarece aceste morminte, curioase în felul lor, chiar în sistemul funerar al daco-geţilor reprezintă forme cu totul sporadice: ele au

[22] *Ibidem,* p. 119

[23] *Ibidem,* p. 121

apărut numai de două ori, unul la Poieneşti şi altul la Zimnicea (secl IV-III î. H.)şi în ambele locuri s-au dovedit a fi ale unor ***războinici*** (s.n.).[24]

În cadrul practicilor funerare trebuie să amintim şi **sacrificiul uman.** Practicat pe scară largă de geto-daci, el avea raţiuni ritualice (se practica din patru în patru ani, dar şi de fiecare dată când împrejurările o cereau). **Sacrificiul uman** este atestat atât arheologic, cât şi istoric, prin izvoarele antice:

Analiza oaselor umane indică moartea violentă a unor indivizi, dezmembrarea unor cadavre imediat după deces, păstrarea îndelungată a unor capete ca trofee, debarasarea neglijentă de unele părţi ale corpului, unele rămase în locul dezmembrării, altele în alte zone ale aşezării, urme de muşcături de câine etc.[25]

Ni se pare demn de reţinut faptul că un anumit tip de morminte (fie ele şi de incineraţie) sunt destinate unor anumite „categorii sociale", ca să le numim astfel. Este vorba, în speţă, despre **războinici.**

Ajungem, astfel, la un alt punct important, şi anume la acela referitor la **credinţe.** Trebuie să ne reamintim, ajunşi în acest punct, faptul că societatea dacică era bine structurată, şi că fundamentul social al acesteia o constituia clasa oamenilor liberi (sclavii nu reprezentau o clasă în Dacia, sclavia fiind cunoscută şi practicată doar sub forma ei casnică). Dintre acestea o pondere importantă o aveau **războinicii.** Aceasta şi pentru că geto-dacii erau războinici prin definiţie, războaiele de cucerire ale altor triburi, dar mai ales cele de apărare fiind frecvente (ca să nu mai amintim, de ce să nu o spunem, că strămoşii noştri nu se dădeau în lături, din cele mai vechi timpuri, nici de la jefuirea cetăţilor romane şi greceşti de la sud de Dunăre şi de pe ţărmul Mării Negre). Există însă şi explicaţii de natură religioasă, iar Mircea Tămaş, ilustrează faptul că rolul preponderent al *gherierilor* dintr-o societate, la un moment dat, indică decăderea castei sacerdotale, preoţeşti, şi dobândirea puterii (civile, politice, religioase) de către casta războinicilor. Se poate spune că la geto-daci acest lucru nu s-a întâmplat niciodată. Statul geto-dac era condus, practic, în permanenţă, de două entităţi: de rege, cu atribuţii militare şi politice, şi de *Decheneu*, Marele Preot, cu o autoritate cel puţin egală cu cea a regelui. În vreme de război, însă, sau de mari

[24] *Ibidem*
[25] Valeriu Sârbu, *Credinţe şi practici funerare, religioase şi magice în lumea geto-dacilor*, Galaţi, Editura Porto-Franco, 1993, p. 61

cataclisme, prerogativele puterii reveneau Decheneului, autoritatea regelui rămânând să se manifeste în plan strict militar.

Cât priveşte credinţele care au stat la baza acestor practici, şi ele sunt sub semnul unor nebuloase, mai mici sau mai mari. Ceea ce ştim cu certitudine este faptul că geto-dacii credeau în nemurirea sufletului, dispreţuiau viaţa şi îşi imaginau post-existenţa ca pe o continuă petrecere în tăriile albastre ale cerului, alături de Zalmoxis şi de toţi ceilalţi războinici viteji, morţi de-a lungul timpului. Imaginea impresionează prin similaritatea cu raiul creştin, şi nu puţini sunt cercetătorii care susţin ideea că uşurinţa cu care creştinismul a pătruns pe aceste meleaguri (ştiut fiind că rezistenţa aproape de neînvins a unui popor cucerit se manifestă tocmai la nivelul credinţelor şi ideilor religioase) se datorează tocmai acestei similarităţi.

De aici, din dispreţul faţă de materialitatea vieţii şi a trupului provine probabil această practică a incinerării. Pătrunderea masivă a creştinismului şi înrădăcinarea sa au contribuit, probabil, decisiv, la modificarea naturii practicilor, astfel că înhumarea (practică romană), secole de-a rândul ignorată, a devenit principala modalitate (şi apoi singura) de venerare a defuncţilor pe teritoriul ţării noastre.

Iată, însă, o voce pe deplin autorizată în materie, referitoare la credinţele spirituale ale geto-dacilor:

Sufletul e nemuritor. Trupul e o împiedecare pentru suflet de a se bucura de nemurire: de aceea el nici nu are preţ; poftele lui nu trebuie ascultate; la război, el trebuie jertfit fără părere de rău. Omul nu poate ajunge la nemurire decât curăţindu-se de orice patimă; carnea, vinul, femeile, sunt o murdărie a sufletului. Mai ales vinul aduce ticăloşirea omului: în numele divinităţii, marele preot al naţiunii cere distrugerea viţei întregului regat.[26]

Obiceiurile nu sunt nici ele puţine şi sunt, deopotrivă, demne de toată atenţia.

Aşa, de pildă, trebuie menţionat banchetul funerar. De fapt, termenul este impropriu, căci el face trimitere la banchetele greceşti, petreceri somptuoase, rafinate, unde se discuta filosofie, artă, literatură.

Am putea spune, fără teama de a greşi, că petrecerile geto-dacilor, banchetele, inclusiv cele funerare, erau mult mai...dionisiace. Se bea mult (vin), din vase de lut,

[26] Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1982, p. 83

care apoi erau sparte (ritualic) de jur-împrejurul gropii de incinerare, se consumau cantităţi mari de carne friptă (de obicei de berbec), se jucau dansuri ritualice (trebuie să specificăm faptul că până la mijlocul sec. XX existau, în Moldova, dansuri de priveghi, care probabil că îşi au originea tocmai în aceste ritualuri). Este foarte probabil că şi obiceiul propriu-zis al priveghiului (care cuprinde jocuri specifice), reprezentând partea de contrapondere „veselă”, inexplicabilă pentru cei mai mulţi cercetători, datează tocmai din această perioadă. Iată, de altfel, câteva „activităţi” de la priveghi:

Glumeau, se păcăleau, făceau jocuri; se cărbuneau pe faţă cu negreală, se băteau la fund; Uneori se băgau pe geam în camera mortului, legau o basma pe sub gâtul şi pe sub umerii mortului şi trăgeau de sfori ca să creadă că se scoală.

În concluzie, putem spune că, pe de o parte, cultura spirituală şi materială a geto-dacilor este foarte veche (dacă nu cumva chiar una dintre cele mai vechi). Pe de altă parte, practicile, credinţele şi obiceiurile funerare au fost atât de adânc înrădăcinate în structura mentală a populaţiei dacice, apoi stră-române şi, finalmente, române, încât au dăinuit de-a lungul secolelor şi chiar mileniilor, constituindu-se într-un adevărat model.

METAFORA CORPULUI UMAN ÎN BALADA *MIORIŢA*

Am vrea să stăruim asupra unui punct edificator din cultura noastră tradiţională. S-a spus de nenumărate ori, până la saţietate aproape, că debutul cunoscutei noastre balade, *Mioriţa,* este un exemplu dintre cele mai reuşite referitoare la peisajul mirific românesc. Or, credem că în această afirmaţie sălăşluieşte o mare eroare. Căci, dacă acceptăm ideea că această baladă vine din imemoriale timpuri istorice (deşi sunt voci exegetice care o plasează „doar" în perioada de formare a poporului român, sau imediat după aceasta; motivele însă fireşte că vin de mult mai departe), trebuie să ne reamintim că, în fapt, folclorul nu „creează" „artă pentru artă", ci consemnează, numai, momente memorabile din istoria sa (spirituală, ea fiind singura care contează, în fapt, în opinia şi în viziunea lui Mircea Eliade şi în cea a multor alţi teoreticieni şi istorici ai religiilor). Aşadar, credem că sintagma *Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai* trebuie citită literal, ea desemnând un „plai", o coastă de deal, unde urmează să se oficieze un ritual sacrificial uman, idee ilustrată cât se poate de clar şi de limpede prin formularea *pe-o gură de rai*, ceea ce presupune sacrificarea unuia dintre cei trei protagonişti ai baladei. Nici motivul jafului nu rămâne în picioare ca unic motiv baladesc (conflictele între ciobani, pentru păşuni, sunt şi astăzi „la ordinea zilei", când există o sumedenie de legi care reglementează acest lucru; ce ne-am fi putut aştepta de la comportamentul oierilor de acum două mii de ani, mai ales în contextul în care nici „graniţele" între diverse „state" nu erau reglementate?); probabil că ele erau atât de frecvente, încât nu puteau constitui subiectul unic al unei producţii populare atât de importante, cum este *Mioriţa*. Şi atunci, care ar putea fi explicaţia? Ea există, şi constă tocmai în următorul motiv: cei care îl pedepsesc pe un membru al colectivităţii, pentru o vină (majoră) sau îl sacrifică, devenind ei **sacrificatori**, îi iau averea. Într-un trecut îndepărtat, şi soţia, şi copiii. Or, tocmai acesta este miezul problemei. Ciobanul moldovean nu este căsătorit, şi nici nu pomeneşte nimic de averea sa. Nu aceasta („rostuirea" materială) îl interesează, ci aceea spirituală. Or, în absenţa împlinirii rostului în lume (unul

dintre acestea fiind căsătoria, iar altul, la fel de important – înmormântarea după datină) destinul post-existenţial – adică tocmai intrarea pe *gura de rai* – ar fi grav ameninţată.

Este, de altfel, exact ceea ce spun şi specialiştii în domeniu:

Niciodată spaţiul sacrificiului nu a fost unul profan, obişnuit. El a fost sacralizat prin însăşi desfăşurarea ritualurilor. Sacralitatea spaţiului se completează cu aceea a timpului în care sacrificiul este permis. ***Locul sacrificiului*** *are întotdeauna funcţia mijlocitorului.*[27]

În vechime, oamenii nu erau atât de înfricoşaţi de moarte. Ceea ce reprezintă un sfârşit pentru noi, pentru ei era doar un început. Mai mult, în cadrul civilizaţiei geto-dace se pare că victimele îşi doreau literalmente moartea, considerând întâlnirea cu divinitatea drept o mare onoare şi o mare cinste. Desigur că tocmai uciderea victimei face din ea o fiinţă sacră: ***Victima*** *nu ar fi sacră dacă nu ar fi ucisă*.[28]

Acest lucru (importanţa sacrificiului uman, adică) reiese cu mai multă evidenţă dacă privim societăţile antice şi, mai ales, pe cele de dinaintea lor. Aici, sacrificiul uman era atât de frecvent, încât pedeapsa capitală dată lui Iisus, de pildă, nu a scandalizat pe nimeni:

Trebuie să ştim că sacrificarea sângeroasă a reprezentat un apanaj al antichităţii, precum şi al epocilor anterioare. Chiar parabola biblică majoră a apariţiei lui Iisus pe pământ este legată de acest sacrificiu: ***El a venit la voi ca Mielul la tăiere****, spune Biblia. Implicaţiile sacrificiului sângeros sunt teribile, şi valabile pentru toate societăţile străvechi.*[29]

Se poate spune, în consecinţă, că ritualul este un element foarte important al vieţii cotidiene din epoca arhaică, indiferent de „mărimea" şi importanţa actului care urmează să fie înfăptuit. Nu există lucruri neesenţiale în lumea primitivilor. Trebuie să o spunem, însă, din capul locului, ritualurile **sacrificiale** par, de departe, cele mai importante:

---

[27] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 21
[28] *Ibidem*, p. 22
[29] *Ibidem*

Ritualurile cele mai anodine, cele legate de culegerea buruienilor, sau cele mai esenţiale, ca de pildă ***alegerea locului pentru zidire şi însufleţirea viitoarei construcţii în vederea locuirii (s.n.),*** *reiterează un act primordial: repetarea actului iniţial al lui Hecate, mare divinitate htoniană, sau al sfintelor femei din jurul Crucii; în cel din urmă caz, Creaţia (ibid., 392). Repetarea acestor modele sporeşte realitatea vieţii, omul dobândeşte un conţinut metafizic, el reuşeşte să rămână în comunicare cu principiile care susţin întreaga fire. Legendele şi ritualurile de zidire pe care le întâlnim la toate popoarele indo-europene reiau mitul cosmogonic: moartea violentă a unei divinităţi, a unei fiinţe extraordinare sporeşte realitatea, întemeiază Creaţia, cosmosul nu poate fi* ***ex nihilo****: Marduk creează lumea despicând monstrul marin Tiamat, imnurile vedice istorisesc naşterea firii, a astrelor, dar şi a orânduirii sociale, a îndeletnicirilor, din distrugerea macranthropului Purusha, cel cu o mie de capete şi o mie de picioare, în mitologia nordică gigantul primordial Amir este sacrificat de trei zei fraţi, în cosmogonia iraniană Ormuzd este ucis de Ahriman; zeul Prajapati se auto-sacrifică, la iranieni este jertfit animalul primordial – taurul Evakdat (Eliade, 1992, 87).*[30]

Sacrificiul uman nu este niciodată „gratuit". Aşa cum cosmosul a luat naştere, în **illo tempore**, prin imolarea unei fiinţe divine, tot aşa repetarea (pe un palier sau altul) creaţiei cosmice de către divinitatere impune sacrificarea unei fiinţe umane.

Întocmai aşa cum cosmosul ia naştere printr-o moarte rituală în *illo tempore,* pentru că nimic nu poate să fie şi să dureze, dacă nu i se conferă viaţă şi suflet, tot aşa şi zidirea cere mai întâi ca omul să ia în stăpânire locul construirii, să-l însufleţească să-l „îmblânzească" prin curmarea unei vieţi care şi-a actualizat posibilităţile. Aceste sacrificii, care pentru omul modern pot avea conotaţii de cruzime şi de barbarie erau legate în toate societăţile tradiţionale de un simbolism cosmic şi escatologic deosebit de complex şi de puternic. Ritualul sacrificial este foarte răspândit în societăţile arhaice, el având o legătură intimă, în viziunea tradiţională, cu sacrul:

Sacrificiul (lat. ***sacrificium****) este un termen compus din* ***saccer*** *(sfânt) şi verbul* ***facere*** *(a face). A sacrifica înseamnă a săvârşi un act sfânt sau,*

[30] Reghina Dascăl, *Casă/Locuire,* Timişoara, Editura Eurostampa, 1999, p. 26

dimpotrivă, a sfinţi o faptă omenească. Varianta slavonă a termenului este cea de „jertfă."[31]

Auzim, adeseori, cuvântul „consacrat". Este un „om consacrat", „este un artist consacrat", ba chiar „este un cântăreţ de muzică uşoară", de pildă, „consacrat". Ceea ce vrem să spunem este faptul că în modernitate s-a pierdut proprietatea termenilor (arhaici). Nu mai înţelegem, astfel, că a „consacra" înseamnă a intra în legătură cu sacrul. Gestul sacrificial de la întemeierea unei locuinţe, spălatul ritual, scenariul ritual al colindei sau al oraţiilor de nuntă reprezintă tot atâtea pătrunderi ale omului în domeniul sacrului:

*Cuvântul **sacrificiu** sugerează nemijlocit ideea de consacrare. **Consacrarea** este condiţia esenţială pentru că, prin mijlocirea ei, un anumit lucru trece din spaţiul lumii profane în cel al sacrului*.[32]

Cel care oficiază sacrificiul devine astfel un fel de intermediar între profan şi sacru. De aici derivă, credem, importanţa extremă pe care o avea, în societăţile arhaice, preotul, sacerdotul, „sacrificantul":

***Sacrificantul,** personajul principal al ritualului, deşi transsubstanţializează obiectele sau victimele sacrificiului, nu rămâne nici el acelaşi. Iese din starea de păcat, intrând în cea de har*.[33]

Putem spune astfel, fără teama de a greşi, că „instituţia" sacrificiului este consubstanţială religiei şi, în general, omului. Tocmai în acest punct trebuie să căutăm semnificaţia acestor sacrificii umane sângeroase, care nouă ne par, astăzi, atât de barbare şi de crude. Este de fapt o răsturnare de valori, pe care omul de astăzi nu o poate înţelege. Cei sacrificaţi se bucurau că au fost aleşi, pentru ei era o onoare să „moară" (de fapt, să fie imolaţi), să dispară din viaţa de aici, pentru a re-naşte, aidoma zeităţii tutelare, în „viaţa de dincolo":

***Sacrificiul** este etern, pentru că însoţeşte în permanenţă omul şi face cu putinţă relaţia acestuia cu absolutul. Sacrificiul se situează într-o specie a intervalului, între realitatea făpturilor demonice şi cea a fiinţelor celeste. În profunzimea lui, autenticul sacrificiu nu face decât să repete periodic o faptă*

[31] Marcel Mauss, Henri Hubert, *op. cit.*, p. 17
[32] *Ibidem*, p. 19
[33] *Ibidem*

*exemplară, una săvârşită la începuturile timpurilor (**illo tempore**) de zeul însuşi.*[34]

Intrăm aici în teritoriul esenţei sacrului, însuşi. Pentru că întrebarea care se pune, în mod firesc, este următoarea: de ce ţine o comunitate (sau alta) ca la o anumită dată, într-un anume moment al anului să se sacrifice **ceva** (plantă, animal etc.)? Şi, răspundem, pentru că în acest fel se refac legăturile cu sacrul, se menţine viaţa şi ordinea lumii, se (re)câştigă (gest care trebuie repetat anual) bunăvoinţa divinităţii tutelare:

Sacrificiul unei făpturi umane, animale sau vegetale, consacră uneori o întreagă comunitate (s.n.).[35]

De asemenea, dacă vobim despre sacrificare, trebuie să vorbim şi de motivaţia acestuia. Căci ceea ce a orientat balada pe o pistă falsă de interpretare, până la înţelegerea ei ca ca o expresie a pasivităţii poporului român, este faptul că **virtuala**, **probabila**, **posibila** victimă nu opune deloc rezistenţă, nu se gândeşte defel la înfruntarea propriu-zisă cu cei doi „tovarăşi" ai săi, ci la „testament" şi la destinul său post-existenţial. „Testamentul" se adresează celor care îi vor lua zilele, ceea ce este din capul locului, nefiresc. Generaţii întregi de elevi şi studenţi au plecat de pe băncile de învăţătură cu o impresie falsă, referitoare la destinul său post-existenţial, aceea că protagonistul şi-ar dori înmormântarea în dosul stânii, în ţarcul de oi, ca o dovadă a devotamentului faţă de meseria sa. Or, nu putem credita această idee! **Templul, cimitirul, mormântul** au fost din totdeauna locuri consacrate mai cu seamă, şi trebuie spus că în fiecare clipă a existenţei omul aparţinând culturii tradiţionale s-a gândit la „viaţa de apoi". Astfel încât înclinăm să credem că, în fapt, „testamentul" ciobanului din *Mioriţa* nu este altceva decât o **rugăminte** adresată sacrificatorilor, singurii care, imolându-l, au dreptul să-l absolve de vină, înmormântându-l după datină. Cum anume? Prin substituenţi. Ţarcul de oi (împrejmuirea) devine cimitirul, delimitând spaţiul profan (al vieţii cotidiene) de cel al sacrului (al *lumii de dincolo*). Despre *fluieraşe* s-au spus

[34] *Ibidem*
[35] *Ibidem*, p. 20

sute de lucruri, foarte puţine teorii fiind apropiate, credem, de adevărata motivaţie.

Înainte de apariţia creştinismului, la căpătâiul celor defuncţi (şi înhumaţi) se puneau **stele funerare**, din **piatră** şi, probabil, într-un anumit stadiu, din lemn. Pe ele erau încrustate diferite **semne** sau mici **texte**, în cazul în care am fi avut de-a face cu una dintre cele 3 religii de tip **abrahamic** (religii ale **cărţii**). Până la apariţia **crucii** ca simbol al păşirii în *lumea albă*, aceşti mici stâlpi arătau că acolo se află îngropat un om.

O altă întrebare care se pune acum este următoarea: de ce ar fi fost sacrificat ciobanul moldovean, dacă nu din motive economice? Varianta Russo a *Mioriţei*, impusă mediului cultural şi, în cele din urmă, aproape peste tot, a făcut mult bine culturii populare, impunând-o la nivelul culturii naţionale, dar şi mult (dacă nu cumva chiar mai mult) rău. Aceasta pentru că a impus nu doar *publicului cult* varianta, să-i zicem, „economică"; ci şi pentru că a deturnat atenţia de la orice altă posibilă variantă. Monica Brătulescu, în volumul său, *Colinda românească*, ne oferă o variantă de colind a *Mioriţei*, despre care spune:

Textul colindei omite a preciza în virtutea cărei legi sacre se decide moartea ciobanului. (...) Cunoaşterea interdicţiilor care urmau a-i fi aplicate, respectiv spaima neîmplinirii ceremonialului înmormântării ar explica poate grija constantă a ciobanului mioritic pentru destinul postum. Ceea ce reclamă păstorul este de fapt o împlinire a ritualului funebru prin substitute care-i stau la îndemână: ***Lancea mea ce luce / Mi-o puneţi de cruce; În loc de cruciţă / A mea fluieriţă; / În locuţ de copârşeu / Puneţi scoarţă de durzău / Şi în locuţ de sălaş / Puneţi scoarţă de buhaş.***[36]

Mai mult, din acelaşi volum aflăm şi motivele care ar fi stat la baza unei hotărâri atât de radicale:

[36] Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 53

Doar privitor la variantele în care judecata are loc după ce păstorul se lasă ispitit de o fată sau este preferat de aceasta s-ar putea stabili o relaţie cu interdicţii sexuale aplicate în trecut păstorilor.[37]

Motivul (presupus) al pedepsei ritualice prin imolare ar putea fi şi altul: nerespectarea regulilor şi interdicţiilor legate de **focul viu**, foc cu valenţe sacre şi apotropaice, aprins odată cu urcarea ciobanilor pe munte, la Sângiorz, până la Sf. Petru şi Pavel. Ciobanilor care nu vegheau ca focul să nu se stingă pe tot parcursul nopţii li se lua o oaie din turmă, dar se presupune că, în vechime, vinovatul ar fi fost chiar ucis.

Cea mai mare parte a exegeţilor baladei *Mioriţa* au preluat cu nonşalanţă o afirmaţie mai degrabă inocentă în ceea ce priveşte balada, şi potrivit căreia **portretul ciobanului moldovean ar reprezenta idelul de frumuseţe al poporului român:** *Mândru ciobănel / Tras printr-un inel / Feţişoara lui / Spuma laptelui; / Musteţioara lui / Spicul grâului; / Perişorul lui / Peana corbului; / Ochişorii lui / Mura câmpului!...*

Şerban Foarţă atrage însă atenţia (după ştiinţa noastră este primul care face acest lucru) asupra unui fapt, aparent nesemnificativ**: portretul perfect, ideal, frumos în absolut** al ciobanului mioritic are o „mică inconsecvenţă", esenţială, însă, am spune noi; mustaţa sa este **blondă** (ca *spicul grâului*, galbenă), iar părul este **negru** (ca **peana corbului**).[38] Or, spune autorul, cine a mai pomenit un om cu mustaţa blondă şi părul negru? Desigur, răspundem, astfel de oameni există, poate unul la zece, la o sută de mii dar, trebuie să o spunem, folclorul nu operează cu cazuri a-tipice, cu excepţii (există, în folclor, categorii estetice speciale pentru astfel de cazuri: **snoava, povestirea satirică, strigăturile, strigarea peste sat etc.**), cu atât mai mult atunci când este vorba, spuneam, de cea mai reprezentativă baladă a culturii noastre populare. Şi atunci, care ar fi explicaţia? Noi credem că portretul (ipotetic) pe care-l oferă *Măicuţa bătrână* (agent esenţial în ceremonialul de înmormântare, şi care nu trebuie neapărat să fie chiar **mama** ciobanului) este unul dorit; măicuţa bătrână **ar dori** ca fiul ei

[37] *Ibidem*
[38] Şerban Foarţă, *Afinităţi selective*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 198o, p. 44-47

să aibă acest portret, adică să fi fost înmormântat cum se cuvine. Căci, dacă vom continua să judecăm **logic** această baladă, aşa cum am început prin sugestia lui Şerban Foarţă, va trebui să acceptăm şi faptul că *faţa albă ca laptele* nu poate fi decât a unui mort. Cu alte cuvinte, măicuţa bătrână şi-ar dori îndreptăţite speranţele, cum că fiul ei iubit a fost înmormântat după datină, transformându-se în **muntele sacru**. Vom spune că, prin înhumare (fie ea şi simbolică), trupul ciobanului devine câte o parte componentă a **muntelui sacru**: *ochişorii lui* **= spuma laptelui – vârful înzăpezit al munţilor;** munţii înalţi, aceia în care de obicei erau situate locurile de rugăciune, templele, peşterile sacre etc., sunt înzăpeziţi aproape tot anul, fenomen care se poate vedea de departe; *mustăcioara lui* = **spicul grâului** – **vegetaţia montană**; văzute de departe, colinele montane, pajiştile alpine nu sunt verzi, ci îngălbenite de vânturi, ploi şi furtuni, astfel că imaginea pe care o oferă privitorului nu este verdele crud al câmpiei, ci un verde-gălbui pal; ***perişorul lui* = peana corbului**; credem că aici este configurată zona silvană a munţilor înalţi şi care, din depărtare, se vede **întunecată, neagră**, nicidecum verde; în sfârşit, ***ochişorii lui* = mura câmpului**, considerăm că simbolizează adâncul muntelui, cu minereuri etc.

În general, în mitologia universală există numeroase cazuri în care zeul originar, cel care dă naştere lumii, este imolat şi, din corpul său, „cresc" diferite părţi componente ale lumii. Unul dintre exemplele cele mai cunoscute şi mai notorii este acela al lui **Osiris**. Ucis de duşmanul său, Seth, Osiris este închis într-un cufăr şi aruncat pe Nil. Este găsit, tăiat în 12 bucăţi din care vor lua naştere, prin suflul zeiţei Isis, arborii, copacii şi, mai ales, grânele. De fapt, ceea ce doreşte să afle ***măicuţa bătrână*** este tocmai dacă sufletul ciobanului a suferit o transspiritualizare, în urma împinirii necesare a ritului:

De fapt, Mioriţa descrie o trecere dincolo de lumea divină, căci ***mioriţa*** *este* ***neagră****, în unele variante ale baladei, chiar ciobănaşul fiind* ***negru străinel;*** *desigur, culoarea neagră nu se referă la moarte, ci în primul rând (...) la*

nemanifestare, la Tenebrele supraluminoase, în unele variante corniţele mioarei purtând ***câte-o piatră nestemată / De-mi luminează noaptea toată***.[39]

Din punct de vedere simbolic, muntele *este locul de întâlnire dintre cer şi pământ; el este un canal de comunicare dintre cele două stihii sau niveluri ale cosmosului. În vechile credinţe, el este lăcaşul zeilor sau spaţiul predilect unde se oficiază diverse rituri, menite să atragă asupra gliei şi asupra locuitorilor ei influenţele benefice ale cerului. Fiecare popor îşi avea muntele său sacru:* ***Olimpul*** *– la vechii greci,* ***Sinai*** *– la vechii evrei,* ***Meru*** *– la indieni,* ***Fudjiama*** *– la japonezi etc. După mărturia geografului antic* ***Strabon****, geto-dacii venerau muntele* ***Kogaionon****, considerat lăcaşul lui* ***Zalmoxe*** *sau locuinţa marelui preot dac.*[40]

Mai mult, simbolistica mai profundă legată de religia şi filosofia esoterică a geto-dacilor este legată tocmai de munte:

Deşi de sine stătătoare, peştera trebuie văzută mai ales ca paredră a muntelui (...) Muntele şi peştera formează o pereche de complementarii cu o capacitate simbolică nemăsurată. Din perspectivă pur metafizică, vârful muntelui simbolizează „sălaşul" transcendent al „palatului interior" imanent, Centrul; din punct de vedere iniţiatic, vârful muntelui simbolizează centrul spiritual, ţelul realizării spirituale, ascensiunea spre vârf ilustrând tocmai procesul iniţiatic, dar şi peştera. (...) Din perspectiva cosmogonică, muntele este Puruşa, principiul masculin, Plinul, Cerul (pe care vârful muntelui îl atinge), iar peştera este Prakriti, principiul feminin, Pământul (în care peştera se afirmă), Golul sau Valea.[41]

În plus, există un interesant simbolism al corpului uman, care nuanţează, considerăm noi, semnificaţiile adânci ale corpului omenesc, sugerat de noi, şi care deschide căi iedite de interpretare.

Astfel, ***laptele*** *este alimentul primordial şi un arhetip primordial. Orice băutură fericită e un lapte matern. Laptele se bea de la sânul matern,*

[39] Mircea Tămaş, *A lumii mireasă,* Zalău, Editura Color Print SRL, 2003, p. 20
[40] Ivan Evseev, *Dicţionar de magie,demonologie şi mitologie românească,* Timişoara, Editura Amarcord, 1997, p. 289
[41] Mircea Tămaş, *Cu moartea pe moarte călcând,* Timişoara, Editura Mirton, 2002, p. 126

transfigurat în religiile paleoliticului în substanţa vieţii, a cărei purtătoare este Zeiţa-Mamă, prezentată prin statuete feminine cu sânii hipertrofiaţi, sugerând belşugul alimentar.[42] Nu puţini sunt exegeţii care o identifică, în persoana ***măicuţei bătrâne***, chiar pe **Geea Mater, Mama Pământ,** cea care, potrivit concepţiilor ancestrale, arhaice, ne-a născut pe toţi, şi ne hrăneşte. Pe de altă parte, în folclorul românesc, în cadrul practicilor funerare, măicuţa bătrână reprezintă categoria **femeilor bătrîne** care, în ceremonialul funerar, joacă rolul de **bocitoare** (există trei feluri de bocete **în cadrul ritualului funerar**, reprezentate, credem noi, chiar de cele trei tipuri de fluieraşe din baladă: de **os, de fag şi soc**). Prezenţa **măicuţei bătrâne** ar avea, aşadar, în baladă, trei funcţii simbolice: pe aceea de **actanţializator ritual**, de **Maică Hrănitoare** şi de **Maică Pământ**, cea care ne primeşte pe toţi, după moarte. Cât priveşte versurile *musteţioara lui / spicul grâului,* credem că lucrurile sunt cum nu se poate mai clare. Fragmentul are, aşa cum arătat, o posibilă referinţă cromatică cu implicaţiile aferente, dar aici avem încifrată, prin prezenţa cuvântului **grâu,** o simbolistică extrem de bogată şi de complexă, ce ţine şi de simbolistica morţii.

O ceremonie a Misterelor Eleusine scoate în evidenţă simbolismul esenţial al grâului. În cursul unei drame mistice, comemorând uniunea lui Demeter cu Zeus, un grăunte de grâu era prezentat ca un baston într-o piuă, şi contemplat în mare linişte. Prin intermediul bobului de grâu, preoţii o divinizau pe Demeter, zeiţa fecundităţii şi iniţiatoare în misterele vieţii.

Acest act evoca perenitatea anotimpurilor, recoltele viitoare, alternarea morţii bobului de grâu cu reînvierea acestuia, în ,,fiinţa" altor grăunţe viitoare. Cultul zeiţei era garanţia acestei permanenţe ciclice. Sânul matern, şi sânul pământului, au fost adeseori comparate.

Pare firesc să căutăm semnificaţia religioasă a grâului în acest sentiment, al unei corespondenţe între viaţa umană şi viaţa vegetală, supuse, amândouă, aceloraşi vicisitudini. Întoarse în pământ, boabele de grâu (fructul cel mai frumos al pământului, spun unii), sunt promisiunea unei vieţi viitoare.

[42] Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 218

Potrivit lui Eschil, Pământul, singurul care naşte toate fiinţele şi le hrăneşte, primeşte din nou germenele fecund. Reamintind moartea şi renaşterea grâului, emoţionanta ceremonia a scenariului mistic a fost apropiată de evocarea zeului mort şi reînviat, care caracteriza cultele misterice ale lui Dionisos. Dar această interpretare nu ar fi decât o derivare a primei. Ea ar aminti, de asemenea, faptul că spicul de grâu ar fi, deopotrivă, emblema lui Osiris, simbol al morţii şi al reînvierii sale.

Atunci când apostolul Ioan a anunţat glorificarea lui Iisus prin moartea sa, el nu a recurs la alt simbol decât chiar la acela al bobului de grâu: „Iată ora, / În care Fiul Omului va fi glorificat / Adevărat, adevărat vă spun vouă: / Dacă bobul de grâu nu cade în pământ şi nu moare, / el va rămâne singur în veşnicie, / Iar dacă moare, / El va da multe roade. / Cine îşi teme viaţa, şi-o va pierde, / Iar cine îşi va urî viaţa din această lume, / Va dobândi viaţa eternă.

La Greci şi la Romani, preoţii presărau grâu şi făină pe capul victimelor, înainte de a le imola. Aceasta însemna, în registru simbolic, a arunca asupra lor însăşi sămânţa imortalităţii, precum şi promisiunea unei viitoare resurecţii (învieri).[43]

Cât priveşte **părul**, în *„vechea simbolistică a popoarelor **părul** evocă mai frecvent vegetaţia şi apele. Miturile referitoare la zidirea lumii ne povestesc că universul a apărut în urma dezmembrării unui uriaş primordial: **părul** acestuia s-a transformat în plante, carnea – **în pământ**, oasele – în piatră, sângele – în apă, ochii – în luminile cerului.*[44]

Ochii sunt *oglindă a microcosmosului uman, dar şi imagine reflectată a cerului şi a apelor. (...) Văzul este, în fond, un organ creator al lumii. (...) Ochii, ca şi oglinda, sunt socotiţi drept **porţi** de ieşire şi de intrare a sufletelor dintr-o lume în alta.*[45]

Aşadar, aici, **ochii** nu sunt doar simbolul **adâncului uman**, al **peşterii din munte**, ci şi **fereastra sufletului**, care se închide în afară, dar se deschide în cea interioară, în lumea care începe după moarte.

[43] *Ibidem*, p. 166
[44] *Ibidem*, p. 312
[45] *Ibidem*, p. 333

Credem, aşadar, că fundamentul semantic al baladei *Miorița* constă tocmai în portetul **corpului ciobanului moldovean**, îm simbolistica sa ca un **corp defunct**, ritualizat.

SCURTĂ INCURSIUNE ÎN ETNOBOTANICA ROMÂNESCĂ

Se apropie luna iunie. Luna cea mai potrivită, în folclorul românesc, pentru culegerea plantelor magice.

Magia este un element important al vieţii sacre al oricărei comunităţi tradiţionale, arhaice. Ea se bazează pe ideea fundamentală că în univers există şi alte forţe decât cele *reale, palpabile* şi că ele au, în general, două valenţe: una pozitivă, acţionând în favoarea omului şi spre binele acestuia, şi una negativă, a cărei orientare este, desigur, malefică. Ambele forţe acţionează (şi) independent, în virtutea destinului individual care i-a fost trasat, fiecăruia, la naştere, dar, mai cu seamă, ele devin active „la comandă", atunci când anumiţi factori, gesturi, acte, le invocă în mod expres. Ea a existat „din totdeauna", în sensul că antropologii au căzut de acord că actele magice au constituit primele manifestări religioase ale omului:

Nici unui timp nu i-a lipsit magia. De la începuturile lumii, ea a însoţit paşii omului pe toate continentele. În umbra religiilor, chiar în interiorul lor, cel mai adesea într-o îndârjită concurenţă, magia poartă un crâmpei de sacru, de transcendent, un fragment din ceea ce depăşeşte fiinţa pământeană, pentru a-i vorbi despre supranatural şi pentru a-i oferi certitudinea, speranţa sau iluzia că poate acţiona eficient asupra lumii invizibile.[46]

Este interesant faptul că marile sisteme repudiază, de la bun început, aceste practici, pe care le consideră „păgâne" şi vrăjitoreşti. Creştinismul a fost un duşman neîmpăcat al acestor credinţe. Atât de mult, încât catolicismul a pornit un adevărat război împotriva lor, în Evul Mediu, declanşând ceea ce va rămâne cunoscut sub numele de „vânătoarea de vrăjitoare". Ortodoxia, în schimb, s-a arătat mai permisivă la acest gen de acte acceptând, de pildă, în cadrul culturii noastre tradiţionale, riturile arhaice din cadrul obiceiurilor de iarnă (*Capra, Ţurca, Brezaia, Vasilca, Ursul, Colindatul*), alături de „colindele religioase" şi întreg ritualul creştin, celebrând Naşterea lui Iisus Christos. Ceea ce ortodoxia nu a acceptat cu nici un chip sunt tocmai aceste credinţe şi practici magice (*Căluşul*, de pildă, dans ritualic cu prevalenţă magică, nu a fost

[46] Robert Muchembled, *Magia şi vrăjitoria din Evul Mediu şi până astăzi*, Bucureşti, Editura Univers, 1997, p. 6

acceptat să fie jucat în curtea bisericii – la marile sărbători hora satului se ţinea în curtea aşezământului religios – până în 1936!), inclusiv (sau mai ales) cele ţinând de „medicina populară”.

Dar **magia** în sine are o lungă istorie, aşa cum spuneam, şi ea îşi are rădăcina în Antichitate, chiar. Anticii decelau, de altfel, două tipuri de **magie: neagră** şi **albă**, respectiv **bună** şi **rea**, credinţe care se vor adânci şi amplifica în Evul Mediu (...)

Magia antică *deţinea o ramură malefică,* ***goetia****, şi o ramură benefică,* ***theurgia****, devenite respectiv* ***magia neagră*** *şi* ***magia albă****, pentru oamenii instruiţi din Evul Mediu sau din sec. al XVI-lea. În realitate, aceste noţiuni nu se distingeau deloc în ştiinţa acelui timp, pentru că astrologia era strâns legată de astronomie, alchimia prefigura chimia, iar numele sau figurile geometrice mistice făceau parte din matematică. Biserica însăşi nu nega existenţa magiei, mulţumindu-se să denunţe* ***goetia*** *ca pe o manifestare diabolică.*[47]

Cu toată împotrivirea masivă a bisericii, însă, magia a reuşit să „supravieţuiască”, de-a lungul secolelor. Mai mult decât atât, între mănăstirile Evului Mediu existau unele specializate în cultivarea, culegerea şi folosirea plantelor de leac. Evident, descântecele conţineau (şi) rugăciuni, ceea ce reprezenta o imensă contradicţie şi care, totuşi, funcţiona. Chiar şi medicii s-au „raliat”, la început, acestor credinţe, respectând, cu egală sfinţenie, ca în cazul unei „simple vrăjitoare” de la ţară, perioadele optime de culegere ale respectivei plante, rigorile actului de culegere în sine (numai într-o zi a anului, dimineaţa, seara, noaptea „pe răcoare” etc.), modul de preparare şi administrare al licorii etc.:

Când Hughes de Saint-Victor desemna anumite „remedii” drept magice, se gândea, evident, la descântecele de leac şi la folosirea misterioaselor substanţe curative. Descântecele păreau magice pentru că vorbele care le însoţeau deţineau o putere ocultă. Cuvintele în sine puteau uneori favoriza o vindecare, dar era greu, de fapt imposibil, să se explice procesul şi, din acest motiv, puterea acestor cuvinte se numea „secretă” sau „ocultă”. Ierburile şi anumite organe ale animalelor puteau, de asemenea, să vindece sau să ferească de boală, într-un fel greu de descifrat.[48]

[47] *Ibidem,* p. 19
[48] *Ibidem,* p. 23

A existat, de asemenea (aproape imposibil de crezut), o vreme când descântecele erau urmate sau chiar însoţite de rugăciuni, ceea ce ne arată faptul că nici mentalităţile şi nici actanţii nu se excludeau, în acele perioade. Mai mult decât atât, unele rugăciuni, unele cuvinte sacre, expresii etc. îmbrăcau pur şi simplu forma unor descântece, a unor formule magice:

Anumite descântece de leac erau identice cu rugăciunile şi binecuvântările şi ar fi foarte greu să depistăm elementele proprii magiei. Când rugăciunile obişnuite creştine sau versetele biblice erau transcrise pe frunzele plantelor sau copiate şi purtate cu sine pentru a feri de nenorocire, majoritatea scriitorilor puteau numi aceste practici mai degrabă superstiţie decât magie, dar distincţia este departe de a fi absolută.

Astfel, rugăciunile şi alte forme pioase puteau fi combinate cu vorbe considerate deţinătoare ale unor virtuţi magice inerente. Un descântec care o ajuta pe o femeie să nască amesteca, de exemplu, cuvintele care însoţesc semnul crucii (în latină) cu următoarele cuvinte: ***„Lazarus, veni foras****, apoi adăuga* ***Christus + stonat + iesus predicat + Christus regnat + erx + arex + rymex + Christi eleyzon + eeeeeeeee”.*** *Cuvântul* ***regnat (domnie)*** *sugerează, evident, cuvântul* ***rex (rege)****, care generează atunci seria* ***erex + arex + rymiex****. Pentru a se obţine efectul dorit, formulele de acest tip trebuie să conţină o putere proporţională cu semnificaţia lor: cuvintele şi combinaţiile aveau un efect curativ, chiar dacă nu însemnau nimic în limbajul de toate zilele. Alte farmece invocau puterea unor personaje şi evenimente sacre. Dacă scopul descântecului era să stăvilească un şuvoi de sânge, el putea evoca pe Isus în Iordan – râu întrerupt miraculos de israeliţi. Un descântec împotriva veninului invoca darul lui Ioan Evanghelistul care, conform legendei creştine, a supravieţuit în mod miraculos unei otrăviri.*

Descântecele se adresau adeseori bolii în sine (poruncind unui chist sau unei febre să plece) sau agentului responsabil de boală (viermele, spiriduşul, piticul sau diavolul, văzut ca agent al bolii. În acest caz, descântecele aveau aceeaşi formă ca exorcismele: implorau sau exorcizau (adică porunceau bolii sau agentului ei să-l părăsească pe pacient).[49]

[49] *Ibidem*, p. 24

O vreme aceste două tipuri de „medicină” au coexistat. Pe măsura ce medicina ştiinţifică se dezvolta, iar medicii „adevăraţi” îşi vedeau ameninţată clientela de glasul de sirenă al vrăjitoarelor şi al descântătoarelor, s-a pornit un război, la început voalat, apoi făţiş, împotriva acestor **diavoliţe. Medicina magică** pierdea teren preţios:

Medicina magică nu era, în mod obişnuit, o cauză de urmărire judiciară în sine; dar când starea pacientului se agrava în loc să se amelioreze, vracii erau acuzaţi de a-i fi subminat sănătatea prin nelegiuite practici magice. Când Catherine de Chynal a fost judecată în 1449, în Valea Aeste, una dintre acuzaţii susţinea că ea vrăjise şi omorâse un preot venit la ea, pentru a fi vindecat de o tumoare în piept. În jurul anului 1340, un inchizitor din Florenţa, Pietro de l'Aquila, acuza diverse persoane de a fi folosit drept tratament leacuri pe bază de ierburi şi descântece.[50]

Fenomenul vindecărilor pe bază de **vrăji** a fost valabil într-o proporţie foarte mare în Occident unde, totuşi, în momentele de epidemii mari (ciumă, holeră), biserica îşi dădea mâna cu magia şi cu medicina, încercând să stârpească şi să elimine răul (slujbe, litanii, exorcizări, măsuri profilactice etc.). Mai puţin prezent în Răsărit, el a început să fie resimţit de pe la începutul sec. al XIX-lea în mediul urban. Mediul rural, tradiţional, a rămas credincios, ca să spunem aşa, vechilor mentalităţi şi practici. Mai trebuie să menţionăm faptul că existau, în mentalul tradiţional, o mulţime de „rele” care asediau comunitatea, şi care cuprindeau nu doar omul, ci şi casa, obiectele de lucru, animalele etc. De aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că exista o mare varietate de vrăji, descântece etc., în funcţie de „beneficiarul actului respectiv”.

Se consemnează, astfel, în zona Banatului, descântec de deochi pentru vite:

De „geoci” la vite

*Focu-i sfânt, / Apa-i sfântă, / Dumnezeu îi sfânt, / Trei păhare pline: / Unul cu vin, / Unul cu mir, / Unul cu pelin,/ Cel ce a beut vinu / S'a'mbătate. / Cel ce a beut miru, / S-a mirat. / Cel ce abăut **pelinu** / În 10 a crepat, / Dumnezeu sfântu / La vacă sănătate i-a dat (Se descântă în apă cu 9 cărbuni).*[51]

Dintre plantele de leac, una dintre cele mai cunoscute, dar şi cele mai temute plante este mătrăguna, căci funcţia ei este ambivalentă: ea poate **să vindece** dar poate, în

[50] *Ibidem*, p. 26
[51] X X X, *Bocete şi descântece*, Timişoare, Tipografia G. Mateiu, f.a.p. 23

acelaşi timp, şi să **ucidă**, fiind considerată o otravă foarte puternică, la fel ca şi **cucuta**, de pildă:

*De foarte multă consideraţie vrăjitorească se bucură mătrăguna, această plantă care din vechime a fost folosită atât pentru sănătate şi dragoste, cât şi în tabără cealaltă, a nebuniei şi a răului. În unele zone româneşti, cârciumarii obişnuiesc să pună în butea cu vin o bucată de **mătrăgună**, luată pe „găzduşag", pentru ca omul care bea să vrea şi mai mult şi să nu mai plece acasă până când nu termină banii."*[52]

Mătrăguna, mătrăgulă, mătrăgiune

Cf. alb.: matërgonë, gr. μανδαγορα, lat. mandragora

ş.î.c. : ***mătrăgună doamnă mare, mătrăgună iarbă bună, mătrăgună iarbă mare.***

1. *Plantă erbacee otrăvitoare, cu flori brune-violete, care conţin atropină, cu fructe negre, lucioase.*

S.i. ***beladonă, (reg.) cireaşa-lupului, doamna-codrului, doamnă-mare, împărăteasa buruienilor, împărătească, floarea-codrului, nădrăgulă, tilidonie (Atropa bella-dona).***

2. (Fam. î.e.): ***Parcă i-a dat cineva mătrăgună*** *– Se spune despre cineva care pare să fie nebun.*

3. (Fig; dep.) *Persoană rea.*

Mătrăguna face parte, potrivit lui Romulus Vulcănescu[53], *din a doua categorie de plante folosite în medicina magică (în stare naturală sau preparată ca infuzii, decocturi, urticari, cataplasme etc.) fac parte unele plante considerate otrăvitoare*: ***barba ursului*** *(*Equisetum arvense L.); ***cucuta*** (Conium maculatum L.); ***curcubeul*** (Lychnis coronaria L. Desr.); ***colţii babei*** (Tribulus terrestris L.); ***capul şarpelui*** (Echium rubrum (Jacq.); ***fierea pământului*** (Centarium umbellatum Gilib.); ***iarba surzilor*** (Saxifraga aizoon Jacq); ***holera*** (Xanthium spinosum L.); ***năvalnicul*** (Phyllitis scolopendrium L.), ***laurul*** sau ***ciumăfaia*** (Datura mus niger L.); ***sângele voinicului*** (Nigrittella rubra, Wettst, K. Richt); ***Zâna*** sau ***Umbra nopţii*** (Solanum nigrum L.); ***zburătoarea*** sau ***răscoage*** (Chamaenerion angustifolium L. Scop.) .

[52] Christian & Miriam Dikol, **Magia neagră şi vrăjitoria,** Iaşi, Polirom, 2005, p. 251
[53] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei, 1987, p. 488

Culesul plantei nu se face la întâmplare, ci se supune unui ritual riguros, culegătorul având obligaţia curăţiei erotice, a tăcerii, a tainei şi singurătăţii şi trebuind să culeagă mătrăguna numai cu dinţii, la lumina lunii pline; acest act se plăteşte, sacrificial, cu pâine, sare, zahăr şi vin. Fata care alege mătrăguna întâi dansează în jurul ei (uneori dansează chiar în cupluri).[54]

Potrivit aceluiaşi cercetător român, **mătrăguna** are un rol important în farmecele cu referire la **eros**, planta magică vădind un rol deosebit în menţinerea iubirii sau, la rigoare, întoarcerea din drum a celui căruia dragostea i-a trecut:

Rădăcina de mătrăgună poate într-adevăr avea o influenţă directă asupra forţelor vitale ale omului sau ale naturii: ea are puterea să mărite fetele, să poarte noroc în dragoste şi fecunditate în căsnicie; poate spori cantitatea de lapte a vacilor, acţionează fericit asupra mersului afacerilor; aduce bogăţie şi, în general, în toate circumstanţele, prosperitate, armonie etc. Proprietăţile magice ale mătrăgunei pot fi, de altfel, întoarse, împotriva unei persoane". Vrăjile în acest plan se fac mai ales pentru asigurarea uniunilor erotice.[55]

Mai mult, chiar, în viziunea populară **mătrăguna** poate grăbi momentul **nunţii** fetelor rămase încă nemăritate:

Teama fetelor de a rămâne nemăritate se reflectă chiar într-un tip de rugăciune superstiţioasă către plantă: „Mătrăgună, Doamnă bună, / Măritămă-n astă lună, / De nu-n asta,-n ailaltă, / Să nu fiu nemăritată, / Că s-a ros coada de beartă / Degetele de inele / Şi grumazii de mărgele" (Munţii Apuseni, col. Valeriu Butură); „rugăciunea" are şi alte variante: „Măătrăgună, Doamnă bună, / Mărită-mă-n astă lună, / De nu-n asta, în aialaltă, / Numai să nu mai fiu fată".[56]

Dar nicăieri nu îşi arată calităţile miraculoase această plantă, în viziunea poporului român, precum în acelea de **boală**. Scopul magic nu se reduce la făcăturile de dragoste şi la aranjamentele matrimoniale; cu mătrăgună se descântă pentru bolnavii asupra cărora nu a acţionat nici un tratament. Un text folcloric descrie, concentrat, atât virtuţile plantei, cât şi normele rituale ale culesului: *Maică mătrăgună / Capră neagră te făcuşi, / La munte te suişi, / Om mare te văzu, / Fără ochi te văzu, / Fără picioare*

[54] Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Bucureşti, Editura Lucman, 1994, p. 328
[55] *Ibidem*
[56] *Ibidem*, p. 329

alergă, / Fără mâini te prinse, / Fără cuţit te tăie, / Fără foc te fripse, / Fără sare te sără, / Fără gură te mâncă.[57]

În consecinţă, se poate spune despre **mătrăgună că** este una dintre plantele cele mai uzitate în magia medicală, de dragoste etc. şi, poate, una dintre cele mai străvechi folosite în acest domeniu:

***Mătrăguna** (numită cu respect şi **Doamna Codrului, Doamnă Mare, Împărăteasă şi Iarbă bună**), deşi plantă veninoasă (care conţine atropină şi hyoscyamină), a continuat să fie şi la români, ca la multe popoare europene, antice şi moderne, obiectul unui cult secret, cu structură magică.*

În popor i se atribuie însuşiri afrodisiace, probabil datorită asemănării rădăcinilor plantei cu forma părţii inferioare a corpului omenesc. Columella o numea „iarbă jumătate om". După credinţele vechi europene, îndeosebi din aria germanică, mătrăguna ar răsări din pământul stropit de poluţia spontană a unui spânzurat; probabil de aceea şi în folclorul românesc multe descântece de dragoste încep cu invocarea mătrăgunei. Dar pătrunderea în mitologie şi superstiţie a acestei plante s-a datorat mai cu seamă proprietăţilor ei somnifere şi totodată excitante.[58]

Cânepa vine din latină, *cannabis*; este un împrumut grecesc, atestat de Varron, din χανναβισ şi acesta împrumutat, la rândul său, dintr-o limbă orientală. În epoca veche apare şi sub formele *cannabus, cannaba, cannabum, cannape, cannapa*; formele romane ajung la *cannabis* (dialectele suditalice şi sarde) şi, mai ales, la *cannapis, cannapus*. Este împrumutat, târziu, de celţi (irl., *cnaib*, germ. *kennep „Hanf"*). Derivate, *cannabius, cannabetum.*

1. Plantă textilă cu tulpina înaltă şi dreaptă şi cu frunze alterne dinţate pe margini, cu flori mici, verzui, cultivată pentru fibrele care se scot din tulpină şi pentru uleiul care se extrage din seminţe.

Var.: *aldan, dudăi, dudău, durhai, durhălani, durhău, durzoi, haldaroi, halduri, handări, handur, haşiş, hlandov, hordani, pordici (Cannabis sativa.*

2. *De-a dracu-n cânepă* – numele unui joc de copii

[57] *Ibidem*
[58] *Ibidem*, p. 328

3. Bot. *Cânepă indiană*. Varietate de cânepă cultivată îndeosebi în anumite regiuni din India, Iran, Africa de Nord şi cele două Americi, din care se extrag stupefiante (*Canabis indica*)

4. Bot. *Cânepa codrului, cânepa vrăghiei, cânepa de apă*, *cânepioară (Eupatorium canabium)*

5. Bot.reg. cânepa dracului Torţel (*Cuscuta epithymum)*

6. Bot. Torţe *Cuscuta europaea*

7. Bot. Cătină de garduri (*Lyscium halimifolium*)

8. Bot. Cânepă de apă *pufuleţi* (*Ageratum houstonianum*)

9. Bot. Troscot *Poligonum aviculare*

10. Bot. Cânepa de Bombay Chenaf (fibre textile din import) *Hibiscus cannabinum*

11. Fibre textile extrase din tulpina de cânepă

Cânepa este utilizată mult în medicina populară. De altfel, datorită substanţelor variate cu acţiune narcotică, sedativă, diuretică etc., pe care le conţine, este folosită şi în medicina modernă:

Cânepa *se întâlneşte curent între plantele folosite la descântece. În fazele ei de prelucrare, este supusă unor tratamente dintre cele mai diverse şi cu siguranţă că, pentru mentalitatea tradiţională, transmiterea lor asupra bolii putea îngrozi, speria sau alunga boala.*[59]

Pentru Artur Gorovei motivul pătrunderii cânepii în descântece trebuie căutat în credinţele populare despre cauza bolilor şi în analogia pe care aceste credinţe o stabilesc între femei şi diavol.

[59] Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2008, p. 60

CEREMONIALUL RITURILOR DE TRECERE

Trebuie spus, din capul locului, că toate ceremonialurile care se referă la obiceiurile familiale ţin de ritual. Ne referim la faptul că omul arhaic (primitiv, tradiţional etc.) vede trecerea dintr-o vârstă într-alta (la fel ca şi trecerea din nefiinţă în fiinţă, precum şi din fiinţă în nefiinţă), ca pe un eveniment extrem de important şi de grav, cu o încărcătură specială, ţinând de divinitate şi de relaţia omului cu aceasta. Ritul este un fel de „instituţie sacră", dacă privim lucrurile din acest punct de vedere, al cărui rol în istoria spirituală a omenirii a fost unul dintre cele mai importante:

Riturile sunt creaţii culturale special elaborate, presupunând articularea actelor, a vorbirii şi a reprezentărilor unui mare număr de persoane, de-a lungul generaţiilor.[60]

Cu alte cuvinte, am avea de-a face cu *o gramatică simbolică*, cu un element de o importanţă covârşitoare, definitorie în viaţa întregii colectivităţi, un centru de greutate al tuturor manifestărilor sociale, colective sau individuale.

Trebuie să adăugăm, de asemenea, faptul că, multă vreme înainte (milenii, zeci de mii, sute de mii de ani), omul s-a aflat, pe planul conştiinţei proprii, în relaţie cu divinitatea. Indiferent de felul, de tipul, de modul de manifestare al acestor relaţii, ele au fost coordonate ritual. Ritualul nu este, aşadar, un element abstract, un concept, o teorie, ci un mod real, concret, de comportament al individului în virtutea relaţiei mai sus amintite:

Orice religie presupune aşadar existenţa, pe de o parte, a unor relaţii între oameni şi zei, relaţii asociate uneori cu anumite tehnici (mortificare, yoga, meditaţie, post) sau cu anumite instituţii (monahismul, şamanismul), şi, pe de altă parte, a unor relaţii între zei şi oameni, într-un cadru ritual. ***Riturile*** *trebuie considerate ca un ansamblu de conduite şi de acte repetitive şi codificate, adesea solemne, de ordin verbal, gestual şi postural, cu o puternică încărcătură simbolică, întemeiate pe credinţa în*

[60] Arnold van Gennepp, *Riturile de trecere,* Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 10

capacitatea de a acţiona a unor fiinţe sau puteri sacre, cu care omul încearcă să comunice în scopul obţinerii unui efect anume.[61]

Înainte de a fi *zoon politikon* omul a fost, spun antropologii, *o fiinţă ritualică*. Cu alte cuvinte, atât relaţiile dintre membrii colectivităţii, cât şi acelea dintre aceştia şi divinitate, sacru, erau reglementate numai şi numai din punctul de vedere al ritualizării: *Omul, ca animal politic (după Aristotel), este şi „animal ritualic" (M. Douglas), care stabilizează raportul său spaţio-temporal, conform principiului ritualizării; instaurând modalităţi de comunicare bogate şi variate.*[62]

Aşa cum fiecare specie a fiinţelor vii are o amprentă irepetabilă şi inconfundabilă a propriei entităţi, la fel stau lucrurile şi din punct de vedere spiritual. **Ritualul** este, cu alte cuvinte, un fel de ADN al fiinţei umane, care îl diferenţiază definitiv de orice alte specii ale planetei:

*Ritualul exprimă partea simbolică ireductibilă a omului, acea **materia prima**, în mod substanţial modelată din semn şi sens, care nu cunoaşte limite, nici cădere.*[63]

Prin intermediul ritualului omul stabileşte, aşadar, o relaţie unică, specială, cu forţele „supranaturale", una ce ţine de magie, de relaţia cu ceea ce antropologii francezi numesc *l'au dela*:

*Ritualul este o acţiune simbolică complexă, alcătuită din secvenţe rituale care înglobează mai multe rituri, astfel încât formulele, gesturile pe de-o parte, obiectele, lucrurile pe de altă parte, realizează un ansamblu ordonat şi organic. În cultură, indiferent de manifestarea ei (într-o ţară, într-o societate, într-un grup), există o veritabilă lume a ritualurilor, în care magia îşi găseşte un loc evident important. De aceea, se poate spune că omul nu este numai o fiinţă raţională, economică, politică etc., ci şi o **fiinţă rituală**.*[64]

Au existat antropologi, şi nu puţini, care au afirmat că lucrurile nu stau întocmai aşa, şi că nu există o relaţie „logică" între manifestările spirituale ancestrale ale omului şi ritual:

[61] *Ibidem*, p. 10
[62] *Ibidem*, p. 203
[63] *Ibidem*, p. 257
[64] *Ibidem*, p. 258

La fel cum limba este un sistem de simboluri, care se bazează pe un sistem de reguli arbitrare, tot aşa ritualul poate fi privit ca un sistem de acte simbolice, ce pare că se bazează pe reguli arbitrare. Datorită acestor caracteristici, ritualul deseori este privit ca o acţiune non-raţională. Aceasta înseamnă că într-o abordare epidermatică, relaţia mijloc-scop pentru cel ce o studiază nu apare a fi nici logică, şi nici necesară.[65]

Dacă privim lucrurile din punct de vedere etimologic, putem spune că aceste cuvinte despre care am vorbit până acum, *rit* şi *ordine* provin din aceeaşi rădăcină indo-europeană vedică *rta, arta*, care trimite la ordinea cosmică, la ordinea raporturilor dintre zei şi oameni şi la ordinea umană. Cuvântul latinesc *ritus* deumeşte ceea ce este rânduit, ceea ce trebuie făcut. El se apropie de sensul cuvântului ,,ceremonie", provenit din sanscrită: *kar* = a face, *mon* = lucru, lucrul făcut, lucrul sacru.

Altfel spus, încă de la apariţia sa pe Pământ, omul a „bănuit" existenţa unei ordini cosmice. Ritualurile nu făceau altceva decât să repete această ordine, „făurită" de zei, aici, pe pământ, ca o garanţie a (re)stabilirii aceleiaşi ordini şi aici, jos, admiţând ideea că undeva, în *illo tempore*, omul a trăit sus, alături de divinităţi şi a fost, la fel ca ele, nemuritor.

Bineînţeles că, privind lucrurile din exterior, ele par destule de simple. Unui nespecialist toate îi ritualurile par la fel, ele nu sunt nimic mai mult decât practici sezoniere sau ocazionale, simple „obiceiuri", având legătură mai degrabă cu tradiţia umană decât prezenţa divinului în viaţa omului.

Una din formele cele mai „uzuale" ale ritualului este rugăciunea. Unul dintre cei mai importanţi antropologi, Marcel Mauss deosebeşte riturile pozitive de acţiune participativă, cum ar fi rugăciunea, ofranda, postul sau asceza – care interzic contactul cu o putere primejdioasă.

Durkheim adaugă, însă, aici, riturile de ispăşire şi de purificare, menite să cureţe sau să prevină o impuritate contagioasă, riturile apotropaice fiind practici de apărare împotriva spiritelor rele.

Turner opune riturilor de aflicţiune, celebrate la ivirea unei nenorociri (secetă, război, boală, sterilitate), riturile *life-crisis*, care marchează în mod regulat etapele

[65] *Ibidem*, p. 259

vieţii, dintre acestea cele mai importante fiind, după frecvenţa lor în timp, riturile vieţii cotidiene şi riturile comemorative.

N. Habel, preocupându-se îndeosebi de riturile magice, enumeră riturile de sporire a forţei vitale (vânătoare, pescuit, război), de reducere a acestei forţe (vrăjitorie), de divinaţie, de tămăduire, de purificare, de alungare a spiritelor rele.

Începând cu anii ’60, autori ca M. Gluckman, V.W. Turner, T.O.Eidelman, realizând că fenomenele rituale depăşeau cu mult funcţiile în care erau cantonate, au căutat în ele expresia funcţiilor sociologice sau psihologice latente, încărcate de o afectivitate pe care instituţiile rituale aveau rolul să o analizeze.

Lévi-Strauss, în finalul lucrării sale, *L’homme nu*, îşi prezintă propria teorie: prin fărâmiţarea şi repetiţia ce caracterizează procedurile sale, ritualul „*hrăneşte iluzia că putem coborî spre originea mitului.*”

Teoriile referitoare la mit sunt însă mult mai numeroase şi mai complexe. Astfel, numeroşi sunt cercetătorii care afirmă că ritul nu ar fi altceva decât un răspuns la condiţiile exterioare, ele devenind, astfel, „funcţionale” în perspectiva adaptării individului la un mediu profund ostil şi de neînţeles:

În analiza ritualului există două orientări principale. Prima este abordarea ce caută originile lui. Legea ce stă la temelia acestei orientări este aceea conform căreia ontogenia reface evoluţia unui grup înrudit de organisme, exact aşa cum embrionul uman recapitulează stadiile istoriei evoluţiei umane în uter. Din această perspectivă, soluţia explicării extensiunii universale a ritualurilor magice depinde de succesul de a localiza premisele şi naşterea lor în cele mai vechi culturi. A doua orientare este funcţionalistă. Aceasta înseamnă că natura ritualului urmează a fi definită în termenii funcţiei lui pentru grup, comunitate sau societate. Ritualul este văzut ca un răspuns adaptiv şi ajustativ la mediul înconjurător social şi fizic.[66]

Dar lucrurile sunt cu mult mai complicate decât par. Un rit nu este „curat” decât din punct de vedere teoretic. Întotdeauna în cadrul unui rit găsim mai multe aspecte ritualice:

[66] *Ibidem*, p. 302

Majoritatea riturilor globale şi chiar elementare intră adesea în mai multe categorii. Câte rituri nu sunt deopotrivă manuale, verbale, gestuale şi posturale! O libaţie poate fi un mod de exprimare a recunoştinţei, o rugă adresată strămoşilor sau un procedeu de divinaţie după configuraţia lichidului vărsat pe pământ.[67]

De asemenea, ritualurile dobândesc, în timp, o anume specificitate, ce ţine de loc, ţară, neam etc.:

Fiecare cultură, în funcţie de tradiţie şi de miturile ei, îşi alege un anume tip de rit. Multe religii nu practică sacrificiul. La daoişti, ritualul jiao de reînnoire începe acolo unde maestrul îşi ţine lecţiile, cu o purificare a spaţiului prin incantaţii canonice, dansuri, tămâieri, douzeci şi patru de bătăi de tobă, mudra (o anumită poziţie a mâinilor), venerarea celor zece direcţii.[68]

De asemenea, riturile dobândesc o anume specificitate în funcţie de „referent": un anume tip de ritual avem atunci când este vorba de sărbători calendaristice, şi un altul vom avea atunci când se face referire la sărbătorile familiale, de pildă:

Putem avea de-a face cu un ciclu de rituri sezoniere, marcând diferitele momente ale anului şi privind ansamblul colectivităţii, prin referire la un calendar astronomic. Ritul poate face referire la individ şi la evoluţia sa biologică, în care caz avem de-a face cu aşa-numitele „rituri ale ciclului vieţii" (naştere, căsătorie, moarte).[69]

Viaţa colectivităţilor arhaice nu este însă cadenţată doar de către ritualurile „instituţionalizate", care marchează ceremonialurile religioase sezoniere sau cele familiale. Antropologii identifică şi un alt tip de ritualuri, ocazionate de situaţii neprevăzute din viaţa colectivităţii sau a indivizilor:

Riturilor periodice li se opun riturile ocazionale, care intervin neprevăzut sub presiunea „evenimentelor"; prin definiţie, aceste rituri nu se desfăşoară după o ordine prestabilită. Circumstanţele susceptibile să provoace aplicarea ritualurilor ocazionale pot să privească atât viaţa colectivă (secetă, epidemie, război etc.), cât şi viaţa individuală (sterilitate, boală, naştere de gemeni, nefericire, litigiu etc.).[70]

---

[67] *Ibidem,* p. 303

[68] *Ibidem,* p. 304

[69] *Ibidem*

[70] *Ibidem,* p. 305

O clasificare riguroasă a acestor ritualuri devine şi mai dificilă deoarece, în funcţie de zonă, ţară etc. există o diversitate de manifestări ritualice. Formal foarte diferite, aceleaşi ritualuri pot răspunde aceleiaşi „nevoi”:

Prin forme rituale diferite pot fi realizate scopuri asemănătoare. Pentru alungarea duhului care-l chinuie pe bolnav, mezo-americanii procedează la sângerări rituale. În Mali, băştinaşii bambara îl spală cu multă apă pe cel torturat de ***jine-don.***[71]

În fine, există şi astăzi, în alte societăţi (mai puţin la noi), ritualuri care marchează trecerea de la o vârstă la alta. În societatea românească ele erau bine reprezentate, odinioară: astfel, intrarea puberilor în societatea tinerilor din colectivitate era marcată prin probe cu caracter militar şi chiar iniţiatic. De asemenea, intrarea adolescentelor în rândul fetelor mari, fete de măritat avea un pronunţat caracter ritualizat, reprezentând, în fapt, o iniţiere:

În fine, tuturor acestor forme de grupare (trib, castă, grup totemic, familie etc.) li se adaugă una care nu are echivalent la noi (în societatea modernă) : cea a generaţiilor sau a claselor de vârstă (VG, RT). (...)[72]

În fapt, la o analiză mai atentă putem observa un fapt: riturile se referă, aproape întotdeauna, la o **trecere**: trecere dintr-un sezon în altul, dintr-un anotimp în altul sau, cu alte cuvinte, dintr-un timp în altul; din acela profan în acela sacru, ori din condiţia de profan în aceea de iniţiat, sau din aceea de (simplu) iniţiat în aceea de sacerdot etc., etc., etc.:

Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acţiuni şi reacţiuni între sacru şi profan, acţiuni şi reacţiuni care trebuie reglementate şi supravegheate astfel încât societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări. Însuşi faptul de a trăi necesită pasaje succesive ale unei societăţi speciale la alta şi de la o stare socială la alta: viaţa individuală constă astfel dintr-o succesiune de etape ale căror începuturi şi finaluri formează ansambluri de acelaşi ordin: naşterea, pubertatea socială, căsătoria, paternitatea, propăşirea clasei, specializarea ocupaţiei, moartea. Şi fiecăruia dintre aceste ansambluri i se raportează ceremonii al căror obiect este identic: realizarea trecerii individului dintr-o situaţie determinată la o altă situaţie

[71] *Ibidem*, p. 307
[72] *Ibidem*, p. 310

determinată. Obiectul fiind acelaşi, este absolut necesar ca mijloacele folosite pentru a-l atinge să fie, dacă nu identice în detaliu, cel puţin analoge, individul transformându-se după ce a străbătut mai multe etape şi a străbătut mai multe frontiere. De aici asemănarea generală a ceremoniilor naşterii, copilăriei, pubertăţii sociale, logodnei, căsătoriei, graviditătţii, paternităţii, funeraliilor şi iniţierii în societăţile religioase.[73]

Desigur, nici aceste rituri de trecere nu sunt foarte simple. Antropologii decelează manifestări menite să *separe* individul de vechea stare (sau colectivitatea, firește), care să marcheze graniţa dintre cele două lumi, cea profană şi cea sacră, *rituri de limită,* sau care să introducă neofitul în noua stare, *rituri de* agregare:

Dată fiind importanţa acestor treceri, mă cred îndreptăţit să deosebesc o categorie specială de ***rituri de trecere****, care se descompun, în urma analizei, în* ***rituri de separare, rituri de limită, rituri de agregare****. Cele trei categorii secundare nu sunt dezvoltate în mod egal la o aceeaşi populaţie, nici într-un acelaşi ansamblu ceremonial. Riturile de separare sunt mai dezvoltate în cazul funeraliilor, riturile de agregare în ceremonialurile de căsătorie, iar în ceea ce priveşte riturile de limită, ele pot constitui o secţiune importantă, de exemplu în graviditate, logodnă, iniţiere, sau se pot reduce la un minim în cazul adopţiunii, celei de-a doua naşteri, celei de-a doua căsătorii, treceri de la a doua la a treia clasă de vârstă etc.*[74]

Dincolo de funcţia propriu-zisă deţinută de ritual în cadrul colectivităţii sau al vieţii individului, acesta este interesant pentru antropologi din punctul de vedere al autoreferenţialităţii. Orice rit, aşadar, poartă în sine informaţii despre societatea respectivă, atât din punct de vedere formal, cât şi de fond, spiritual, adică:

Interpretările legate de sociologie, în circulaţie la ora actuală, nu mai privesc ritul doar din perspectiva eficacităţii sale simbolice, ci ca discurs, sau ca metadiscurs, pe care societatea îl elaborează despre ea însăşi, atât prin exegezele pe care le oferă celor interesaţi, cât şi prin actele pe care le realizează.[75]

[73] *Ibidem*, p. 311
[74] *Ibidem*. p. 312
[75] *Ibidem*, p. 313

S-ar putea pune, la un moment dat, întrebarea, la ce sunt bune toate aceste ritualuri, toate aceste comportamente ritualice ale individului şi ale colectivităţii, în egală măsură? Ritualul impune un comportament, în anumite momente importante ale individului şi ale societăţii, care sunt asumate conştient, prin tradiţie. Există, de asemenea, o memorie colectivă, transmisă de-a lungul generaţiilor, şi care permite un comportament adecvat fiecărei generaţii, şi fiecărui individ:

Ritul îi permite individului să-şi însuşească o memorie colectivă şi tradiţii.[76]

Ritualul este atât de important pentru întreaga lume arhaică nu pentru că ar coordona fiecare moment din viaţa individului şi din viaţa colectivităţii, ci pentru că reglementează elementele de relaţionare cu sacrul.

Ritul nu este totul şi nu totul este ritual, bineînţeles. Cu toate acestea, el marchează cu amprenta sa simbolică sferele din care este constituită societatea, pentru a-şi face resimţită acţiunea sa în toate câmpurile. Şi, mai cu seamă, pentru a produce, de asemenea, ***ordo ab chaos.***

Au fost formulate, de-a lungul vremii, mai multe definiţii privind condiţia umanităţii. De la celebrul *l'homme est un roseau, mais il est un roseau qui pense*, şi până la formularea *omul este un animal, dar unul înzestrat cu* raţiune, trecând prin nu mai puţin faimosul *zoon politikon,* multiple, variate şi complexe au fost definiţiile date omului. Astfel, **gândirea** a fost, multă vreme, considerată a fi o trăsătură definitorie în mod exclusiv omului. Iată însă că cercetările moderne ilustrează faptul că astfel de procese (ale gândirii, adică), fie ele şi rudimentare, apar şi la alte mamifere: delfinul, calul, câinele etc.

Chiar şi socializarea nu este un apanaj exclusiv al omului. Mai toate animalele cunosc un grad mai mare sau mai mic de socializare. Şi exemplele ar putea fi multiplicate, cu comunicarea, sistemul de limbaje etc. Unul dintre elementele absolut „omeneşti", însă, este ritualizarea. Animalele cunosc şi ele, anumite gesturi, comportamente, care pot fi confundate cu riturile, şi interpretate ca atare. Dar numai omul este cel care îşi sacralizează, prin ritual, momentele esenţiale ale vieţii individuale şi colective. Dacă luăm, spre pildă, înmormântarea, omul este singura fiinţă de pe planetă care a cunoscut, de-a lungul timpurilor, o ritualizare complexă a

[76] *Ibidem,* p. 314

acestui moment atât de grav, cu implicaţii atât de serioase, atât filosofice, cât şi existenţiale şi antropologice:

Ritualizarea, în calitatea sa de practică şi de principiu, domină umanitatea de la originile sale. Ritualul o însoţeşte, ajungând, probabil, după spusele antropologilor, paleontologilor şi istoricilor, chiar la definirea condiţiilor umanităţii sale.[77]

Potrivit concepţiile generale ale lui Mircea Eliade asupra religiei şi a relaţiei omului cu divinitatea, universul se împarte în două mari sfere: **sacrul** şi **profanul**. Lumea **sacră** este reprezentată de către divinităţi, zeităţi, de actele genezice ale acestora, de intervenţia lor asupra existenţei umane după săvârşirea actului creaţiei etc. **Profanul** este reprezentat de către umanitate, ajunsă în această stare datorită actelor samavolnice comise, într-un fel sau altul, împotriva divinului. De aici provine dichotomia dintre **sacru** şi **profan**, faptul că omul nu mai locuieşte cerurile, alături de zei, la fel ca înainte (în **illo tempore**). Amintirea vremurilor fericite de odinioară dăinuie, însă, în om (*nostalgia paradisului*), iar comunicarea nu a fost anulată în mod definitiv. Astfel, legăturile cu sacrul sunt, din când în când, refăcute. Cum? În **timp sacru**, şi într-un **loc sacru**, în cadrul ritualului. Astfel, înţelegem rigoarea cu care se desfăşoară marile sărbători ale colectivităţilor, precum şi cele familiale, atât din punctul de vedere al datelor, cât şi din acela al scenariului. Ritualul a rămas, cu alte cuvinte, singurul spaţiu (şi timp) în care comunicarea cu divinul a mari rămas posibilă:

Între lumea profană şi lumea sacră există incompatibilitate, şi încă într-o asemenea măsură, încât trecerea de la una la alta nu poate avea loc fără un stagiu intermediar (asta face ritualul). Pe măsură ce coborâm în seria civilizaţiilor, luând acest cuvânt în sensul său cel mai larg, se constată că, în societăţile cel mai puţin evoluate, lumea sacrului domină asupra lumii profane, înglobând aproape totul: naşterea, reproducerea, vânătoarea etc., care aparţin, prin majoritatea trăsăturilor lor, sacrului. De asemenea, societăţile speciale sunt organizate pe baze magico-religioase, iar tranziţia de la una la alta ia aspectul unei treceri speciale, marcate la noi prin rituri determinate: botez, oncţiuni etc.[78]

[77] *Ibidem*, p. 315
[78] *Ibidem*

Aşa se face că, în timp, între **sacru** şi **rit** a ajuns să se stabilească dacă nu o relaţie de egalitate perfectă, cel puţin una de sinonimie foarte apropiată. Prin intemrediul ritualului omul arhaic intră în realitatea sacrului, ieşind din cotidian, adică din profan:

***Ritul** instituie starea de sacru. Această reprezentare (de sacru) – şi riturile care îi corespund – are caracteristic faptul că este alternantă. La el acasă, în clanul său, omul trăieşte în profan; trăieşte în sacru de îndată ce pleacă în călătorie şi se află, în calitate de străin, în vecinătatea taberei unor necunoscuţi. Orice femeie, fiind congenital impură, este sacră în raport cu toţi bărbaţii adulţi; dacă este gravidă, ea devine sacră în raport cu toate celelalte femei din clan, exceptând rudele sale apropiate; astfel încât celelalte femei ajung să constituie faţă de ea o lume profană, incluzând, în acest moment, şi pe copiii şi pe bărbaţii adulţi. Orice brahman trăieşte în lumea sacrului încă de la naştere; dar există o ierarhie a familiilor de brahmani, mai sacre sau mai puţin sacre în raport cu altele. În fine, înfăptuind riturile zise de purificare, femeia care tocmai a născut reintră în societatea generală.*[79]

În timp, s-au dezvoltat numeroase teorii referitoare asupra ritului, multă vreme ele nefiind, de altfel, identificate ca o realitate (antropologică) separată, distinctă. Un rol important în teoria ritualului îl joacă antropologul A. van Gennep, care identifică, în cadrul ritualului, aşa-zisele *rituri de trecere*, sisteme complexe de esturi simbolice, cu alte cuvinte, menite să facă trecerea individului dintr-o stare într-alta: din cea de profan în cea de iniţiat, din cea de puber în aceea de adult (războinic) etc., etc., etc.:

*Expresia **rit de trecere** a fost folosită pentru prima dată de A. Van Gennep (1909). În opinia lui, fiecare individ traversează mai multe statute pe parcursul vieţii sale, iar tranziţiile sunt adesea marcate de rituri diversificat elaborate de la o societate la alta.*[80]

Poate părea curios la prima vedere dar, pentru mulţi antropologi, ***naşterea** constituie prilejul primului rit de trecere.*[81] Ce fel de trecere ar putea fi însă, aceasta, s-ar întreba cineva, mai puţin avizat în aspectele speciale ale ritualităţii? Trecere spre ce anume, şi venind de unde? Evident, la prima întrebare se poate uşor răspunde, este trecerea înspre viaţă. Dar venind, de unde?

[79] *Ibidem*, p. 316
[80] *Ibidem*, p. 320
[81] *Ibidem*, p. 320

Potrivit concepţiilor arhaice, tradiţionale, omul nu venea din neant, din nimic, după cum tot aşa, nici nu pleca din viaţă spre nicăieri, ci în lumea strămoşilor, a neamului, în Lumea de Dincolo. De aceea, nu puţini sunt antropologii care decelează, în cazul naşterii, mai multe etape, căci fiinţa care vine de Dincolo trebuie să se integreze treptat în lumea de aici, să „se cureţe" de unele elemente malefice care aparţin acelei lumi, să se „desprindă" definitiv de acel areal.

La fel stau lucrurile şi în cazul copilăriei:

Copilăria *poate fi divizată sau nu în mai multe stadii, însă accesul la vârsta adultă este cel care e cel mai adesea însoţit de rituri, zise de iniţiere.*[82]

Nici copilăria nu pare foarte interesantă din punctul de vedere a ritualităţii, la o primă vedere. Lucrurile nu stau însă deloc aşa. Copilăria este „presărată" de jocuri cu caracter iniţiatic, ca şi de ritualuri iniţiatice propriu-zise, atunci când este vorba de trecerea într-o altă categorie de vârstă şi de intrarea într-o nouă categorie socială, confrerie, breaslă etc. Mărturie stau despre toate acestea jocurile de copii, despre care numeroşi specialişti spun că au la bază, toate, fără excepţie, rituri de iniţiere.

Căsătoria nu reprezenta, în societatea arhaică, doar un simplu *contract social*. Era o repetare a unui act cosmogonic divin, în urma căruia au luat naştere aştrii, lumea, omul, planetele, cosmosul, într-un cuvânt. De aceea el este însoţit de numeroase acte tabuistice, iniţiatice şi propiţiatorii, menite să „înlesnească" repetarea actului primordial al (primei) creaţii în cadrul noii familii:

Căsătoria *face şi ea parte din riturile de trecere, ca şi promovarea la statutul de viitoare mamă în timpul sarcinii, la statutul de mamă după naştere, la fel ca în cazul statutului de tată, acesta din urmă fiind, în general, mai puţin marcat în context decât cel al mamei.*[83]

În sfârşit, moartea, ieşirea din viaţă este, am putea spune, cel mai puternic ritualizat act al colectivităţii, iar explicaţia acestui fapt, evident, este la îndemână. Oamenii au trăit mileni, zeci de milenii într-un contact permanent (nu vorbim aici despre ideea de a fi sau nu imaginar) cu divinul, cu sacrul. Orice gest cotidian, şi cu atât mai multe cele

[82] *Ibidem,* p. 320
[83] *Ibidem,* p. 321

din momentele importante ale vieţii individuale şi colective, se referea (am spune că mai degrabă în primul rând), la sacru, la lumea de dincolo. Moartea este ultima „ceremonie", este plecarea înspre strămoşi, înspre Lumea de Dincolo, şi este firesc, aşadar, ca ea să fie extrem de „ceremonializată":

***Moartea** e ultimul rit de trecere, având ca scop principal pe acela de a conferi defunctului noi proprietăţi, care îi vor permite sau nu viitoare tranzacţii cu cei în viaţă.*[84]

Am vrut să atragem atenţia asupra rolului imens pe care ritul îl are în viaţa comunităţilor arhaice. Am putea spune că există o adevărată „filosofie" în acest traiect sinuos, al desprinderii din vechea stare, al integrării în cea de-a doua, al „managementului" stărilor „neutre", în care neofitul nu mai aparţine nici primei zone de existenţă socială şi spirituală, dar nici celeilalte, superioare, încă. Este vorba, am putea spune, despre o adevărată instituţie sacră, aceea a ritului şi a ritualităţii, pe care modernitatea o înţelege cu mare dificultate sau pe care, pur şi simplu, o ignoră. Simple gesturi intrând în sfera spectacularului pentru noi, privitorii de astăzi ai vestigiilor mai degrabă de ritualitate la care mai avem acces, aceste ansambluri de acte religioase ne spun mult mai multe despre istoria spirituală a omenirii decât toate istoriile scrise, la un loc:

*Potrivit lui Van Gennep, **riturile de trecere** separă indivizi sau grupuri de un anumit statut, pentru a le ataşa altuia. Între aceste două momente (separare, agregare) faza centrală reprezintă un fel de **no man's land** în care se concentrează procedurile cele mai deconcertante – rituri de inversare, de moarte, de reînviere – sau alte transmutaţii bazate pe coduri simbolice variate. În felul acesta se poate vedea cum riturile operează schimbarea, şi mai puţin o exprimă sau o semnifică; fabricând o nouă persoană, prin recurgerea la diferite puneri în scenă, ele trec peste adeziunea actorului principal sau a asistenţei, pentru că totul în noul statut, va aminti fără încetare de eficacitatea ritului.*[85]

Riturile, aşadar, *captivează şi capturează spiritul pentru a-l face să fie conform cu experienţa tradiţională care constituie punctul de plecare în experienţa acestora.*[86]

[84] *Ibidem,* p. 321
[85] *Ibidem,* p. 322
[86] *Ibidem*,p. 331

Se pare că oamenii au venerat încă de la bun început morţii. Nu se ştie, astăzi, dacă i-au venerat din teamă (frica fiind unul dintre motivele principale ale apariţiei sentimentului religios, potrivit unor filozofi precum Feuerbach, de pildă, dar şi pentru marxişti, care puneau pe seama spaimei apariţia primelor credinţe religioase), fie dintr-un sentiment de recunoştinţă pentru părinţii şi conducătorii lor (astfel ar fi luat fiinţă credinţele şi religiile totemice), fie din credinţa că ar putea să învie sub o formă sau alta (generală, universală, am putea spune); într-un mod sau altul, oamenii vor trăi o *viaţă de după viaţă*, mult mai bună, mai fericită şi mai lipsită de chinuri decât cea de aici, de jos, de pe Pământ. Dovada vechimii acestui cult este universalitatea lui, atât la popoarele civilizate, cât şi la popoarele primitive, din toate timpurile şi din toate locurile. Nu există, practic, religie, sistem religios, sistem de credinţe religioase care să nu cuprindă acest element primordial: credinţa în post-existenţă.

Numeroşi antropologi vin cu o altă afirmaţie, şi anume aceea că din cultul morţilor s-a dezvoltat cultul zeilor. Adorarea strămoşilor şi îndeosebi a celor iluştri (identificabili cu *eroii* sau *semizeii* din culturile antice) a dat naştere unor fiinţe supreme, pe care omul a început să le venereze din acelaşi sentiment de teamă şi de recunoştinţă sau din respectul inculcat şi întreţinut de tradiţie. Această evoluţie se desprinde clar din concepţiile religioase ale celor mai simple grupuri de oameni, chiar dacă nu o întâlnim întotdeauna într-o formă identică.[87]

Este cert că noţiunea de viaţă *postmortem* a unui element spiritual al omului se regăseşte în toate religiile.

Cultul strămoşilor, fie divinizaţi, fie, mai adesea, promovaţi la rangul de intermediari între om şi Dumnezeu, apare, printre altele, în riturile morţii şi în cele funerare şi se manifestă prin invocaţii verbale adresate morţilor, prin ofrandele individuale sau familiale, prin libaţii şi sacrificii săvârşite în locuri determinate, toate în scopul de a le câştiga bunăvoinţa de pe lumea cealaltă. Acest cult se înscrie într-o concepţie care implică ideea continuităţii trunchiului social şi a unei reînnoiri ciclice a vieţii.

Strămoşilor li se atribuie trei funcţii principale:

[87] *Ibidem*, p. 300

- de regeneratori biologici ai stirpei, prin intervenţia lor asupra naşterilor şi printr-o acţiune asupra fertilităţii solului
- de garanţi ai ordinii morale şi sociale, adică ai datinilor, tradiţiilor şi valorilor, pe care ei înşişi le-au elaborat şi codificat în timpul vieţii, prin aceea că sancţionează după moarte abaterile ce ar prejudicia interesele comunităţii
- de protectori ai urmaşilor lor, cărora le dăruiesc pace, bunăstare şi pe care îi avertizează prin prevestiri sau oracole în legătură cu uneltirile duşmanilor familiei

Condiţiile pentru ca cineva să aibă acces la ancestralitate sunt: o viaţă trăită exemplar, integritate fizică şi psihică şi o moarte socotită naturală. Dintre morţii care îndeplinesc cerinţele sociale şi religioase ale ancestralizării sunt invocaţi îndeosebi aceia care au însărcinări de conducător, aceia ale căror presupuse binefaceri indică o contribuţie importantă la viaţa de familie. Comunitatea spirituală dintre vii şi morţi se stabileşte însă nu atât cu comunitatea defuncţilor, despre care se ştie doar ceva vag şi abstract, cât cu câţiva dintre principalii strămoşi ai familiei, a căror amintire dăinuie încă.

În Turkmenistan, mormântul strămoşului fiecărui trib nomad este obiect de pelerinaj. La dogonii din Mali, opt strămoşi principali stau la originea împărţirii poporului în opt familii. La fel cum populaţia quechua din Chile îşi reprezintă strămoşii defuncţi sub formă de *wamani* (mumii prehispanice), indienii din Amazonia îşi pot întâlni strămoşii sub diferite înfăţişări: spirit-tapir, cerb, vidră sau stea. În China, unde cultul strămoşilor ocupă un loc central, mai ales în familiile regale şi senioriale, fiecare mare familie are un templu al strămoşilor unde, pe nişte tăblițe, sunt gravate numele strămoşilor cărora li se închină un cult. La trecerea dintr-un anotimp în altul, ceremoniile în cadrul cărora se aduc ofrande de carne, cereale, băuturi sunt precedate de perioade de post.

Literatura comparativă despre *Fatalitate* sau *Profeţia împlinită* vorbeşte despre legenda elenică a lui Bellerophon, precum şi despre tradiţia biblică a Uriei, ca despre concepte fundamentale ale marcării destinului încă de la naştere, fiind, în acelaşi timp, analoage.

Credinţa în fatalitate este aşadar, adânc înrădăcinată în mentalitatea poporului român, la fel, de altfel, ca la toate popoarele din peninsula balcanică. Expresiile *„aşa i-*

a fost scrisa”, „aşa a fost să fie” s-apropie, în viziunea unora dintre cercetători, mai mult de fatalismul oriental.

Am fi uimiţi să aflăm cât de diferite sunt reprezentările morţii în întreaga lume. Simbolismul ei „consacrat”, un schelet cu o coasă în mână, este „recent”, de sorginte creştină. În general, se credea, în vechime, că sufletele morţilor „se ascund” în animale. Nu orice animale însă pot deveni psihopompe (care să „transporte” sufletul celui călătorit în lumea cealaltă).

În cultura tradiţională românească animalele investite cu această funcţie sunt (erau) câinele, oaia, calul.

Câinele, ca animal psihopomp este foarte frecvent în folclorul românesc. Dacă ar fi să amintim doar balada *Mioriţa,* sau romanul lui Mihail Sadoveanu, *Baltagul,* texte în care funcţia de „purtător” de suflete a câinelui este mai mult decât evidentă. Am mai aminti credinţele populare legate de moarte şi de câine (*atunci când urlă un câine în casă, înseamnă că moare cineva; adeseori, strigoii iau forma unui câine, pentru a se întoarce din lumea cealaltă*).

Cât priveşte oaia, ea reprezenta un element important funerar în cultura tradiţională românească. Astfel, se crede că oaia este animal iubit de Domnul, deoarece, copita ei are formă de cruce, iar când doarme îşi ţine picioarele în cruce. La înmormântarea unui membru al colectivităţii, se dădea pomană „peste groapă” o oaie.

Ar fi interesant de observat viziunea asupra morţii din punct de vedere mitologic, căci moartea are propria ei mitologie, iar concepţiile despre post-existenţa sufletului pornesc de aici, din felul în care fiecare cultură îşi configurează mitologia specifică a morţii.

Într-un foarte important volum dedicat credinţelor despre post-existenţă, cercetătorul francez Jean Ziegler constată un element extrem de important: moartea, în majoritatea culturilor, nu este considerată a fi un sfârşit, ci o transformare. Fiinţa se transformă în altceva, nu neapărat în nefiinţă, ci într-o altă stare. Pe de altă parte, rolul cutumelor ar fi tocmai acela de a atenua şocul constatării încetării fiinţării într-o anumită „etapă” de existenţă:

Moartea este considerată o transformare de la o stare la alta. Ritualurile morţii exprimă, în egală măsură (resorb şi exorcizează în acelaşi timp) o traumă care

provoacă distrugerea. Funeraliile, în toate societăţile culte cunoscute, redau criza şi depăşirea ei, pe de o parte durerea cumplită, angoasa, iar pe de alta speranţa şi consolarea.[88]

Este interesant, iarăşi, de constatat faptul că moartea (de fapt, accepţiunile acestei) reflectă socialul. În fond, această „stratificare" socială a morţii, pe care o ilustrează Jean Ziegler, spune foarte multe despre importanţa enormă pe care o are acest „episod al vieţii", ca să ne exprimăm astfel, în colectivităţile umane din totdeauna:

Nu există egalitate în faţa morţii. (...) Imaginea morţii este una stratificată. În Occident, viziunile asupra morţii reflectă clasa socială.[89]

Mentalitatea tradiţională românească (şi nu numai) asociază adeseori realitatea morţii cu ideea însăşi de fatalitate:

Moartea însăşi apare ca o iniţiere, în sensul pregătirii neofitului (a trupului, deci) pentru trecerea într-o altă lume, cea a sufletului. C. Noica arată, pe bună dreptate, că incursiunile lui Făt-Frumos pe teritoriile (interzise) ale Scorpiei şi ale Gheonoaiei[90], pe lângă caracterul lor de probe militare din cadrul oricărui rit de iniţiere, au sensul desprinderii dintr-o lume concretă, particulară şi implicarea în una a nederminatului, a unei existenţe veşnice şi infinite. Este de reţinut trecerea protagonistului dintr-o lume cunoscută şi familiară (aceea a existenţei arhaice româneşti) într-una, deocamdată, neştiută, a veşniciei. Ceea ce reţine de la început atenţia este asemănarea deplină dintre cele două lumi. Ne-am fi aşteptat, desigur, la un tărâm neobişnuit, populat cu fiinţe stranii, tărâmuri exotice etc., etc. Nimic din toate acestea. Asta deoarece basmul oglindeşte, de fapt, un fel de a fi în lume. Iar cele două lumi (cea a viilor prezenţi şi cea a viilor plecaţi) sunt identice; cel plecat îi părăseşte pe cei de aici pentru a-i întâlni pe cei mulţi, de dincolo, pentru a se întâlni cu istoria propriei sale vieţi. Iată de ce similitudinea celor două „existenţe" nu este uimitoare. Acolo locuiesc oameni, cu aceleaşi idealuri şi preocupări, doruri şi nelinişti, numai că plecaţi şi neştiuţi:

S-a spus deseori că viaţa în această Land of Immortals seamănă izbitor cu viaţa tereştrilor (...) Ocazia a servit întotdeauna pledoariei că românii şi-au imaginat în creaţiile lor această lume secundă ca pe o simili-lume suspect de pământeană, iar nu

[88] Jean Ziegler, *Les vivants et les morts*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 23
[89] *Ibid.*, p. 27
[90] Mircea Constantinescu, *Triumful luiFăt-Frumos*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1979, p. 263

ca pe o lume canonizată după modelul infernului ori al tărâmului morţii, caracteristic mitologiilor pământene.[91]

Se pune atunci o întrebare firească: ce anume deosebeşte aceste lumi? În acest punct, îndoielile privitoare la apartenenţa basmului *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* la zona noastră de cultură se dovedesc a fi neîntemeiate. S-a vorbit mult despre ciudatul cuvânt *dor*, fără echivalent integral semantic şi afectiv în alte limbi. Iar în acest basm, ca şi în toate celelalte ce vorbesc despre moarte şi despre nemurire, cuvântul acesta îşi are rolul său deosebit. În folclorul românesc tărâmul celălalt este văzut ca o lume fără dor. Dorul de părinţi, dorul de casă, de prieteni, de meleaguri şi, mai ales, dorul dorului, toate acestea fiind tot atâtea trăsături ale unei spiritualităţi specifice.

Or, lumea de dincolo e lumea fără dor. Ele (cele două lumi) nu se exclud. Dar prima zonă (a înlumirii) oferă satisfacţii şi bucurii inexistente în cea de a doua. În acest sens interpretează Constantin Noica spaţiul veşniciei, fiinţele trăitoare acolo fiind lipsite tocmai de dorul pământean:

Dar acolo nu totul fusese bine până la venirea lui Făt-Frumos. Iată că femeile îl rugară să locuiască de aci înainte cu dânsele căci, „ziceau că li se urâse şezând tot singurele”. Ce stranie vorbă şi aceasta, adevărată şi ea undeva. Căci, în fapt, ce era acolo? Nimeni nu avea acces la lumea fiinţei, aşadar fetele şedeau tot singurele şi trecuse prin împărăţia fiinţei plictisul, „urâtul nostru românesc”.[92]

Iar M. Constantinescu înţelege *întreaga lucrare a lui Făt-Frumos ca pe un conflict al dorurilor. Călătoria lui se petrece între dorul întru care s-a născut şi dorul întru care îşi găseşte odihna zisă veşnică.*[93]

Lumea fără dor nu înseamnă numai absenţa sentimentelor, ci şi aceea a amintirilor: *...aici, în lumea noastră, principalul este amintirea, în timp ce în lumea fiinţei totul trebuie să fie uitare, sub blânda amnezie.*[94]

Că basmul acesta este o punere în contrast a celor două zone de existenţă, viaţă/moarte, cu toate avantajele şi dezavantajele lor, ne-o demonstrează faptul că

[91] C. Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978, p. 129
[92] *Ibidem*, p. 12
[93] Mircea Constantinescu, *op. cit.*, p. 270
[94] C. Noica, *op. cit.*, p. 131

lumea de dincolo este neroditoare. Am văzut importanţa continuării neamului prin urmaşi, în viziunea culturii noastre populare. Subliniem acum nelegitimitatea unei rodiri în spaţiul de dincolo de viaţă. C. Noica înţelege acest basm ca pe o căutare a fiinţei depline, a absolutului.

De-a lungul său nu observăm însă decât incompatibilitatea celor două lumi.

În cultura arhaică universală, căsătoriile dintre un pământean şi o nemuritoare nu dau, în mod obişnuit, rod. Pentru că, pe lângă motivul acesta, care ar fi putut determina el singur întoarcerea lui Făt-Frumos în Lumea cu dor, mai există încă unul, şi acela de maximă importanţă: lumea de dincolo nu este de dorit ca atare, acolo mergând, dealtfel, toţi cei care părăsesc această lume.

Mentalitatea populară are grijă ca fiecare să îşi împlinească propriul rost, la vremea sa. Un informator din zona Oraviţei (comuna Sasca), întrebat de s-a gândit vreodată la nemurire, răspunde că a fost preocupat de posibilitatea prelungirii vieţii, dar că nu ar accepta o astfel de situaţie. În vârstă fiind, el era singurul supravieţuitor al unei generaţii apuse. Vremea sa, după cum singur a spus-o, trecuse. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu Făt-Frumos. El se întoarce deoarece îşi avea propria moarte de împlinit, ajungând pe nedrept pe un tărâm în care, de altfel, va reveni. Sărind peste câteva etape, şi-a sfidat propria-i soartă, pe care, în cele din urmă, o a va împlini:

Dar în chichiţa din năuntrul lăzii, adică în lădiţa din ladă, ascuns bine, sau poate îngropat bine de tot, se afla intimitatea sa ultimă, moartea sa: „Bine ai venit, îi spuse ea, că de mai întârziai, şi eu mă prăpădeam”. Îl aşteptase ea, numai? Sau o căutase, el însuşi? Poate că pe ea vroia s-o afle-plecând din lumea fiinţei-fără să ştie bine, căci năzuise să-şi revadă părinţii, şi, odată cu ei, să-şi regăsească lumea sa, adică măsura sa, limita sa, săvârşirea.[95]

La fel, M. Constantinescu observă tendinţa celor care *călătoresc spre acest ţinut, îl găsesc şi, dintr-un motiv sau altul, îl lasă.*[96] Protagonistul ar exprima, în fapt, *ideea românească a dorului, la care nu se poate să nu revii*.[97]

Făt-Frumos se întoarce însă într-o zonă ce nu-i mai aparţine; părinţii îi sunt morţi. Dar el nu poate rămâne în tărâmul nemuririi până nu îşi va fi împlinit moartea. Este,

[95] *Ibidem*
[96]Mircea Constantinescu, *op. cit.*, p. 270
[97] *Ibidem*

aşadar, acest basm, o sinteză a ontologiei româneşti. Regăsim, în majoritatea miturilor, motivul nemuririi, al imortalităţii sau, cel puţin, pe acela al călătoriei, în scopul obţinerii acesteia: *Apelul la nemurire ca nostalgie a eternităţii şi ca refuz al senectuţii se înscrie într-o speranţă generic-umană.*[98]

Începând de la celebra epopee a lui Ghilgameş şi continuând cu variatul repertoriu mitic al tuturor popoarelor, acest motiv, al lumii în care durerea, lacrimile şi moartea nu sunt cunoscute datează, probabil, din vremuri imemoriale. Omul a avut din totdeauna nostalgia unei lumi în care nu trebuie decât să întinzi mâna pentru a culege fructe savuroase şi întotdeauna coapte, în care recolte binevoitoare intrau în hambare fără arătură, fără semănat şi fără seceriş, care nu cunoştea aspra necesitate a muncii, în care dorinţele erau realizate îndată ce se năşteau, fără să fie mutilate, reduse, nimicite de cine ştie ce imposibilitate materială sau cine ştie ce prohibiţie socială.[99]

Moartea apare, aşadar, la origini, la începuturile lumii, datorită greşelii primordiale aparţinând unui strămoş mitic. Nemurirea a existat pe Pământ, ea a fost cunoscută de către oameni, „păcatul primordial", însă, i-a făcut pe aceştia muritori. În unele mituri viaţa, cunoscută în modul prezent de desfăşurare, apare odată cu asasinarea divinităţii supreme: *moartea divinităţii transformă în mod radical felul de a fi al omului. În anumite mitologii omul devine şi el muritor şi sexuat.*[100]

Faptul că moartea (în fapt, călătoria pe care aceasta o presupune) nu este altceva decât o iniţiere, o „învăţare" (a unui alt mod de a vedea existenţa), cu alte cuvinte, este ilustrat şi de credinţele din alte zone de cultură, mult mai îndepărtate, potrivit cărora sufletul, în absenţa acestor „învăţări" succesive, s-ar putea rătăci:

Pentru azteci, majoritatea morţilor, adică cei care nu au fost luaţi în grijă de soarele triumfător sau de zeul ploii, aveau să rătăcească timp de 4 ani, până să ajungă la locul dizolvării eterne.

Morţii care revin erau oarecum temuţi. Dar în acelaşi timp, erau familiari. Nu luau decât rar înfăţişare de fantome. Mulţi dintre ei erau binefăcători şi dădeau sfaturi.[101]

---

[98] Roger Caillois, *Eseuri despre imaginaţie*, Bucureşti, Editura Univers, 1975, p. 213
[99] *Ibidem*
[100] Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur, La culpabilisation en Occident du XIII-e – XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 46-47
[101] Jean Patou, *La sorcellerie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 30

În **mitologia egipteană** există viaţă după moarte, dar aceasta este condiţionată doar de reunirea după deces a celor trei elemente esenţiale ale fiinţei umane: **corpul**, **sufletul** (**ba-ul**) şi vitalitatea (**ka-ul**). Conform legendei, zeul berbec **Khnum** modelează fiecare om înainte de naştere, pe roata lui de olar. El acordă fiecăruia trup, energie vitată (**ka**) şi suflet (**ba**). Ba-ul şi ka-ul sunt invizibile în timpul vieţii şi formează cu trupul un tot. După moarte însă, sufletul îşi ia zborul, având înfăţişarea unei păsări cu cap de om. Vitalitatea se materializează în două braţe ce se ridică deasupra capului, ca o scufie pe statuia mortului. Corpul, în condiţii obişnuite, se descompune. Este în legea firii. Dacă însă se permite ca acest lucru să se întâmple, omul, în viziunea egiptenilor, nu va mai beneficia de viaţa de după moarte, deoarece nu mai deţine cele trei elemente esenţiale ale existenţei fiinţei. De aceea, pentru a păstra trupul, egiptenii au dezvoltat tehnica îmbălsămării mumiilor pe care, conform legendei, a folosit-o, pentru întâia oară, **Anubis** pentru **Osiris**. Astfel, după moarte, regii, reginele, oamenii bogaţi, vizirii beneficiază de îmbălsămare, singura modalitate, în viziunea lor, de înfrunta moartea. Ei sunt îmbălsămaţi şi înfăşuraţi în fâşii de pânză, sub care se pun amulete, pe care sunt scrise rugăciuni, formule magice etc.

ASPECTE ALE ALIMENTAŢIEI TRADIŢIONALE ŞI MODERNE DE PAŞTI

Cuvântul **Paşti** vine din ebraică, **Pesach**, fiind celebrat pentru prima dată, conform tradiţiei evreieşti, la dorinţa Domnului. **Pesach** înseamnă ***protecţie,* sau *trecere pe lângă*.** Sărbătoarea tradiţională a evreilor cuprinde ambele sensuri, căci momentul celebrează eliberarea din robia egiptenilor, trecerea pe lângă gărzile egiptene, noaptea, şi protecţia dată de Dumnezeu. **Pesach**-ul începe, de fiecare dată, în a 15-a zi a primei luni a anului nou ebraic (**nisan**), lună care însemna, de altfel, începerea primăverii, datorită faptului că ziua, la evrei, începe la apusul soarelui, sărbătoarea durând 7 zile şi 8 nopţi. Ce anume sărbătoresc evreii cu acest prilej?

Moise, un evreu crescut de fiica faraonului, a avut, se spune, o relaţie specială cu Dumnezeu, acesta spunându-i că el este cel menit să elibereze, cu ajutorul Domnului, poporul lui Dumnezeu din sclavie. Moise s-a dus la faraon şi l-a rugat să-i lase pe evrei să plece, deoarece altfel Dumnezeu îi va pedepsi aspru pe egipteni. Faraonul nu a vrut să asculte nimic, şi Dumnezeu a trimis, atunci, asupra egiptenilor, 10 pedepse: prefacerea apei în sânge, broaştele, păduchii, muştele câineşti, ciuma vitelor, vărsatul negru, piatra şi focul, întuneric de trei zile şi moartea întâilor născuţi.

Înainte de a trimite ultima pedeapsă, Dumnezeu i-a spus lui Moise: *„de acum înainte, luna aceasta va fi cea dintâi lună a anului; în ziua a zecea fiecare familie să ia un miel, şi să-l ţină până în ziua a paisprezecea, iar la apusul soarelui să-l înjunghie; cu sângele scurs să se ungă stâlpii şi uşa casei, pentru ca EU să pot vedea astfel casele evreilor şi să le ocrotesc;* ***mielul va fi mâncat de întreaga familie, iar carnea să fie prăjită, nu fiartă****. Să mâncaţi mielul cu pâine nedospită şi cu verdeţuri amare; să nu aruncaţi resturile, ci să le ardeţi în foc. Timp de 7 zile să nu aveţi aluat dospit în casă, în prima şi în ultima zi să vă rugaţi şi să-mi mulţumiţi pentru că v-am scos din Egipt, iar în celelalte zile din cele 7 să nu lucraţi, ci să pregătiţi mâncare şi să îi ospătaţi pe toţi cei care intră la voi în casă. Acestea sunt Paştile Domnului, să ţineţi această sărbătoare peste tot unde mergeţi, şi să povestiţi copiilor voştri cum Domnul i-a eliberat pe evrei din sclavia faraonului.”*

Acesta este fundamentul religios al sărbătorii de **Pesach**. Una din trăsăturile fundamentale ale oricărei celebrări este **ospăţul**. El reprezintă o ieşire din cotidian, şi

de obicei este precedat de o perioadă mai lungă sau mai scurtă de post, după importanţa pe care sărbătoarea şi zeul celebrat le au în cadrul respectivei colectivităţi. De obicei este sacrificat un **anume animal** (şi în nici un caz altul), şi consumat în mod specific.

La evrei, de **Pesach**, înainte de începerea mesei tradiţionale, se oficiază un ritual religios, toată lumea se roagă şi cel mai în vârstă membru al familiei citeşte dintr-o carte, numită **hagadah**, povestea lui Moise, eliberarea şi exodul evreilor.

Pe masă se pune un platou special, pe care se găsesc 5 castroane, ce conţin 5 feluri de bucate tradiţionale, specifice acestei sărbători: un castron cu o budincă din mere (**haroset**), scorţişoară şi nuci, simbolizând mortarul folosit de evrei la fabricarea cărămizilor pentru faraon (iată **drobul** din **Paştele creştin**); al doilea castron conţine pătrunjel sau ţelină, presărat cu apă sărată, simbolizând lacrimile evreilor sclavi (**salata verde**, obligatorie în reţeta unei mese reuşite de **Paşti**); al treilea castron conţine un ochi prăjit de ou, sau un ou fiert tăiat în două – reprezentând răsăritul soarelui şi venirea primăverii (**oul roşu** de Paşti); al patrulea castron conţine o bucată de cotlet de miel, simbolizând mielul sacrificat cu prilejul fugii din Egipt (**mielul pascal**); al cincilea castron conţine un sos de hrean, simbolizând amarul vieţii în sclavie. În mijlocul acestui platou se pune o cană cu vin roşu, care este pentru profetul Ilie (**vinul = sângele Christic**).

Vom fi surprinşi să vedem că felurile de mâncare specifice **Paştelui creştin** sunt identice, punctual, cu cele ale **Pesach-ului**. Firește însă că fiecare element are o altă semnificaţie: **drobul** reprezintă interioritatea esenţială a animalului sacrificat (**drobul** se face din ficat, inimă, plămâni şi chiar, în trecut, din maţe de miel), organele vitale ale animalului, ce conferă viaţă, prin transfer magic de energie, celui ce le consumă. **Salata** din meniul, alcătuită din salată verde, pătrunjel sau ţelină trebuie în mod absolut să fie prezentă pe masa creştinului, de **Paşti**. Numai că, dacă frunzele verzi reprezentau frumuseţea vieţii petrecută în libertate, aici simbolistica vine dinspre frumuseţea **grădinii raiului**, a vieţii veşnice viitoare, pe care o va dobândi creştinul după viaţa petrecută pe pământ (simbolistica **salatei**, ca simbol al vieţii eterne este binecunoscută; cel mai evident ea apare însă în basmul *Povestea lui Harap-Alb*). Simbolistica **mielului pascal** este extrem de bogată şi de complexă, însă cea mai

importantă este cea a **sacrificiului**. Aşa cum **mielul este dus la tăiere, nevinovat şi pur**, tot aşa **Iisus se jertfeşte pe sine, pentru mântuirea oamenilor**. **Oul** avea în civilizaţiile arhaice semnificaţii dintre cele mai complexe, privind virtualitatea vieţii viitoare, speranţa existenţei care „sălăşluieşte" în ou; chiar şi ciocnitul ouălor este consemnat în arhaicitate: el ilustra înfruntarea forţelor antagonice, binele şi răul, frigul şi căldura, lumina şi întunericul. **Ouăle de Paşti** trebuie să fie însă neapărat roşii (colorate, mai apoi). Pe lângă multele legende, o amintim pe cea pe care o considerăm semnificativă pentru acest episod: Maria Magdalena, venind de la mormântul lui Iisus, şi văzând mormântul gol, a spus tuturor că Iisus a înviat. Nişte femei au spus că atunci când ouăle din coşul lor vor deveni roşii, din albe, atunci Iisus va fi înviat. Şi pe dată ouăle au primit culoarea roşie.

Ierburile amare din „meniul" de **Pesach** sunt de regăsit în **hreanul** care trebuie să fie neapărat prezent lângă friptura de miel. Este obligaotriu ca **vinul roşu**s să încunune masa de **Paşti**, el având semnificaţia majoră a **sângelui Domnului**, element fundamental al **euharistiei**.

Şi ajungem, astfel, în **modernitate**. Pregătirea felurilor de mâncare de Paşti era una specială, aproape ritualică, încărcată de sfinţenie. Ea presupunea participarea intensă personală a individului, „impregnarea" sa cu spiritul sărbătorii (şi) în acest fel. Dacă, din nefericire, „esenţialul" sărbătorii pascale a rămas ospăţul propriu-zis şi băutura, participarea cu toată fiinţa este, la acest capitol, aproape de zero. Mieii se iau împachetaţi în celofan, din super-marketuri (ciobanii sunt alungaţi din pieţe pentru a nu mai face concurenţă lanţurilor de magazine), şi sunt atât de scumpi, încât biet românul înlocuieşte carnea de miel cu pui, peşte sau orice nu atinge, în aceste zile „scoruri" astronomice (în acest an carnea de miel va ajunge să coste 15 RON kilogramul). Tot conglomeratele comerciale vând, în acelaşi timp, şi **drob** (bunicile noastre s-ar răsuci în mormânt dacă ar auzi), „înţesat" cu E-uri, aditivi, conservanţi şi arome *identic naturale*. Salata românească, lăptuca, suculentă, fragedă şi mirosind a câmp şi a primăvară, a fost înlocuită cu salată din Turcia, China sau mai ştiu eu de pe unde, cu gust de iarbă şi plastic, mirosind a navete de supermagazin. În locul hreanului care îţi ustura ochii atunci când îl preparai, eliminând toxinele din organism, avem tuburi cu „sos de hrean" care miroase a peşte. În locul vinului autentic, de butuc, ni se

oferă licori tulburi şi toxice. Asta în cazul în care mai bem vin, căci el a început să fie înlocuit de wisky, bere, lichior, şliboviţă, şi mai ştiu eu ce. Despre ouă, ce să mai vorbim! Gălbenuşul parfumat al oului de ţară şi-a găsit un înlocuitor „perfect” pentru lumea în care trăim, cu...ouă artificiale (gelatină şi coloranţi). Nu este de mirare că Iisus s-a răzgândit, şi este posibil să nici nu mai vină.

ETNOLOGIA VÂNĂTORII

Acest domeniu al cercetării este unul, pe cât de important, pe atât de puţin luat în consideraţie şi recunoscut ca atare, în mod oficial. Astfel, există astăzi în lume, peste cincizeci de „etnologii" (*etnologia socială, etnologia familiei, etnologia grupurilor minoritare, etnologia religioasă, etnologia filosofică,* chiar şi *etnologia gunoiului etc., etc.,etc.*), cu catedre în universităţi sau facultăţi, dar nu există, după ştiinţa noastră, nici un măcar un obiect de studiu care să se numească astfel, adică **etnologia vânătorii.**

Întrebarea pe care şi-o va putea oricine pune este referitoare la relevanţa unui astfel de domeniu de interes ştiinţific. Există un mare număr de motive care îndrituiesc un astfel de demers, iar noi ne vom opri asupra câtorva dintre ele.

Teoria evoluţionistă a originii şi dezvoltării omului a lansat axioma că, de la începuturile fiinţării sale, omul ar fi fost culegător de rădăcini, poame şi seminţe din natură. Ar fi fost „apoi" o primă „diviziune socială a muncii", când din grupurile de culegători spontani s-au „desprins" cele de vânători şi de pescari, urmată de o altă mare „diviziune", cea a păstorilor (crescătorilor de animale) şi, în sfârşit, de cea a agriculturii.

Comodă şi lipsită de adversari, această teorie, generalizată de-a lungul vremii s-a dovedit, în ultima perioadă, total nefundamentată.

Chiar şi înainte de descoperirea focului, oamenii consumau proteine de provenienţă animală, ceea ce înseamnă că au fost vânători (şi pescari) chiar de la începuturi. Stau mărturie la aceasta nu numai oasele animale descoperite în diverse aşezări preistorice dar chiar şi alte „semne", mult mai lipsite de orice echivoc: picturile rupestre, a căror enigmă nu a fost nici până astăzi dezlegată, şi care datează de zeci de mii ani. Ele înfăţişează oameni, în diverse ipostaze ale vânătorii, precum şi unele dintre animalele vânate (pe unul dintre pereţii peşterii Lascaux, situate la sute de kilometri de mare, îl putem vedea, de pildă, ca „victimă" a „vânătorii", pe nici mai mult nici mai puţin renumitul „dulf" din folclorul românesc, delfinul). Trebuie să subliniem faptul că o mare parte din ritualitatea, sacralitatea şi religiozitaea generală a oamenilor primitivi derivă de aici, din riturile, actele tabuistice, sacrificiale etc. care au însoţit din

totdeauna actul vânătorii, pentru ca astfel spiritele care îl însoţeau pe om, precum şi cele ale animalului vânat să fie îmbunate.

Pe de altă parte, chiar dacă nu avem de-a face cu o creştere propriu-zisă a animalelor, antropologii spun că omul a început să îmblânzească animalele şi să se folosească de ele încă din cele mai vechi timpuri, o dată cu începuturile vânătorii, probabil. Puii animalelor ucise erau reţinute, apoi omul a asociat în mod spontan anumite animale în vânătoare, văzând că acestea îi sunt de folos (câinii, bunăoară) etc.

A existat şi o „agricultură" spontană, oamenii descoperind anumite cereale şi începând să le „exploateze" sistematic, şi astfel s-a ajuns la cultura vegetală propriu-zisă.

De toate aceste evenimente esenţiale pentru omenire sunt legate mituri fundamentale din cultura oricărui popor.

Mitul este, potrivit lui Mircea Eliade, o poveste sacră, care relatează evenimente importante, capitale, din viaţa comunităţii. Cum a luat naştere viaţa pe pământ, zeităţile, strămoşii comunităţii, comunitatea însăşi, toate acestea sunt întrebări importante, la care răspunde **mitul**.

Mitul vânătorii rituale este unul cvasi-general, şi dacă nu l-am aminti decât pe acela al *Dianei*, sau pe acela al *vânătorii bourului*, din mitologia românească, şi încă ar fi de ajuns.

Animalele sunt însoţite de o mitologie prodigioasă. În primul rând, există numeroase populaţii arhaice care au ca strămoş totemic un animal: ursul, lupul, râsul, leul, tigrul, şarpele etc. Aceste populaţii au practicat cultul totemic al respectivului animal, convinşi fiind că toate trăsăturile pozitive ale acestuia s-au transmis seminţiei poporului în cauză (curajul, forţa, viclenia etc.). Pe de altă parte, există teorii, în domeniul antropologiei religiilor care propun o „ierarhie" sacră a animalelor, corespondente ale sacralităţii divine şi pământene. Astfel, la început ar fi existat cultul **mistreţului**, incarnare a deităţii în plan animal, a sacerdoţiului, în umanitate etc. Acesta ar fi fost urmat de **urs** (regalitatea), de **lup** (războinicii), de căprioară, câine, oaie etc. Toate aceste credinţe reprezintă şi o atitudine faţă de natură căci omul, la început, a fost parte din natură, iar astăzi, când nesocoteşte nu doar mediul, dar şi

propria sa existenţă materială şi spirituală, relaţia sa cu animalele, cu credinţele legate de acestea este, din nefericire, una dintre cele mai proaste.

Şi, în sfârşit, ultima problematică propusă (şi care ne pare şi cea mai importantă) este cea legată de **alimentaţie**, sau de ceea ce am numit (un teritoriu, iarăşi, neexplorat), **etnologie culinară**. Un domeniu, şi el, neglijat, căci din cele mai vechi timpuri ale preistoriei omul a vânat pentru a-şi potoli foamea, vânatul având un aport important în alimentaţia omenirii, lungi perioade de timp.

Astăzi, omul s-a îndepărtat nu doar de natură, ci şi de alimentaţia naturală. Din totalul alimentelor consumate pe glob, doar 2% au, astăzi, provenienţă naturală 100%. Restul sunt chimicale, aditive, nitriţi, edulcoranţi, coloranţi artificiali. Luaţi un salam „de mistreţ" din comerţ şi veţi înţelege la ce mă refer.

Un important zeu important al vânătorii este Eustaţiu. Dacă în cazul Sfântului Hubertus ne aflăm în plin creştinism, de data aceasta lucrurile stau diferit, căci suntem în perioada creştinismului timpuriu, a persecuţiilor religioase, a execuţiilor creştinilor, atunci când nu era deloc uşor să îmbrăţişezi acest nou crez şi când, în pofida tuturor prigonirilor, aceasta creştea, în loc să scadă.

Aşa stau lucrurile şi cu **Eustatiu,** al cărui nume, de origine greacă, este sinonim cu *Constantin (-a),* şi este o formaţie a onomasticii creştine de la adj. *euthastés*, „*constant, stabil, ferm*".[102] Cu alte cuvinte, numele ne oferă deja câteva informaţii asupra caracterului acestui roman, care a sfidat autorităţile şi moartea pentru a se alătura lui Dumnezeu. Este un nume, aşadar, din calendarul creştin.

Despre Eustaţiu *Enciclopedia Zoocinegetică* ne spune că era *un înalt ofiţer roman, numit Placidus, aflat în serviciul împăratului Traian. În timpul unei vânători a avut viziunea unui cerb cu crucea răstignirii între coarne, întâmplare în urma căreia s-a creştinat şi a luat numele de Eustaţiu, renunţând la vânătoare şi devenind ocrotitorul sălbăticiunilor dar, paradoxal, şi primul patron creştin al vânătorilor*.[103]

Desigur că lucrurile sunt mult mai complexe şi, în cele ce urmează, vom încerca să surprindem, în esenţa sa, **Legenda de aur** a vieţii **Sfântului Eustaţiu.**

---

[102] Tatiana, Petrache, *Dicţionar enciclopedic al numelor de botez*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1998, p. 34

[103] Mitică Georgescu,George Cristian Georgescu, *Enciclopedie Zoocinegetică*, Bucureşti, Editura Albatros, 1996, p. 358

Eustaţiu, care înainte de botez se numea Placidus, era un important demnitar roman, şef al cavaleriei în vremea împăratului Traian. În plan religios, era un fervent adorator al idolilor, aşa cum erau, de altfel, majoritatea cetăţenilor din Imperiul Roman. Soţia sa era, la fel, o idolatră, şi împreună au avut doi fii, dar unul dintre ei a murit. Acesta a fost momentul în care lui Eustaţiu i s-a deschis calea către adevăr.

Astfel, mergând într-o zi la vânătoare, el a găsit o turmă de cerbi, printre care a remarcat mai cu seamă unul, deosebit de frumos şi impresionant, atât prin mărimea sa, cât şi prin aceea a coarnelor sale. Acesta a simţit primejdia şi a sărit într-un tufiş. Dar Placidus, vânător şi militar iscusit, i-a ieşit înainte şi, în momentul în care a vrut să îl ucidă, a văzut între coarnele sale Crucea Sfântă, strălucind mai tare decât razele soarelui, precum şi imaginea lui Christ, care a început dintr-o dată îi vorbească: *Placidus, de ce mă prigoneşti? Am intrat în acest animal pentru a pogorî graţia cerească asupra ta. Eu sunt Iisus Christos, pe care până acum tu l-ai ignorat, iar eu m-am transformat în cerb, pentru a primi mila ta, şi pentru a mă transforma din vânat în vânător.*

Atunci când Eustaţiu auzi aceste cuvinte, fu cuprins de o cumplită spaimă, se aruncă la pământ şi, cu lacrimi în ochi, spuse: *Doamne, de acum înainte cred în tine. Cred că tu eşti acela care a creat lumina, că tu eşti cel care a făurit timpul, secundele şi orele.* Iar Dumnezeu i-a spus: *Dacă într-adevăr crezi, du-te la episcopul oraşului şi botează-te.*

Atunci Placidus s-a dus la episcopul Romei şi s-a botezat, schimbându-şi numele, din Placidus în **Eustaţiu**, iar pe soţia sa a botezat-o Theospis.

Apoi Eustaţiu a avut o altă viziune, în care i-a cerut lui Dumnezeu să îi spună în ce chip Îl va putea sluji de acum, iar Dumnezeu i-a răspuns: *Credinţa ta, Eustaţiu, va fi pusă la grea încercare: vei fi rănit, te vei îndoi că graţia divină mai este alături de tine, vei avea de înfruntat viclenia şi ispitele diavolului, care va fi neiertător cu tine.*

La câteva zile după aceasta, o molimă s-a abătut peste casa sa, şi i-a omorât servitorii şi cavalerii, iar câteva zile la fel au păţit caii şi toate celelalte animale. Nişte tâlhari au venit mai apoi şi i-au furat aurul şi argintul, devalizându-l de orice fel de avere avea.

Atunci, luându-şi soţia şi copiii (între timp i se mai născuse unul, graţie milei lui Dumnezeu), a fugit în Egipt. Pe drum, comandantul corabiei, nutrind dorinţe trupeşti faţă de soţia sa i-a aruncat, pe Eustaţiu şi pe cei doi copii, în apă. Ajunşi, printr-un miracol, pe malul celălalt, aceştia nu au scăpat însă de un lup şi de un leu, care i-a devorat. Eustaţiu şi-a adus aminte de cuvintele Domnului.

În acest timp, imperiul a fost copleşit de numărul inamicilor, iar împăratul şi-a adus aminte de Placidus, care a luptat de atâtea ori, cu atâta succes împotriva lor. Eustaţiu l-a implorat pe Dumnezeu să îl înveţe ce să facă, iar El i-a apărut şi l-a convins ca, în pofida nenorocirilor care l-au copleşit, să îşi ajute împăratul şi poporul să iasă din impas. Atunci Eustaţiu, deşi avea sufletul golit şi pustiit de durere, s-a dus la Imperator şi i-a spus: *Deşi prigoana ta m-a costat viaţa soţiei şi a copiilor mei, eu am să te ajut să scapi de duşmani.* Şi, după faptele sale de eroism, duşmanii au fost alungaţi, iar Eustaţiu a fost repus în drepturi.

După ani, doi tineri se întâlnesc în oraş şi, din poveste în poveste, ajung la concluzia că ei sunt fiii lui Eustaţiu. Nici ei, nici mama lor nu murise, după cum crezuse Eustaţiu, şi care văzuse doar o parte din scenele de chin la care fuseseră supuşi.

A doua zi s-au prezentat, împreună cu mama lor, în faţa celui care era, din nou, stăpânul absolut al cavaleriei romane. Atunci Eustaţiu s-a bucurat şi i-a mulţumit lui Dumnezeu.

Traian a murit însă, şi lui i-a urmat Hadrianus, renumit în felonie. După o victorie împotriva barbarilor, s-a purces la sacrificiile uzuale închinate idolilor. Dar Eustaţiu a refuzat să facă aceasta, spunând că Îl adoră pe Dumnezeu, iar Hadrianus a ordonat ca acesta să fie pedepsit. El şi-a ascuns fiii şi soţia, şi apoi s-a prezentat în faţa Imperatorului, care l-a dus în faţa leului; acesta însă nu s-a atins de el, închinându-se în faţa sa, şi apoi i-a dat foc, dar focul l-a ocolit. Impresionat, Hadrianus l-a repus în libertate şi în toate drepturile sale. Este sărbătorit, ca sfânt, în calendarul catolic, la 11 noiembrie.

În mitologia universală se pot consemna, încă din cele mai vechi timpuri, zei care, într-un fel sau altul, protejează, ajută, atât vânatul, cât şi pe vânători.

Astfel, în mitologia unor popoare din Caucaz (ne referim aici la avari, darghini, tsahuri, taxi) există o zeitate, numită **Abdal**, care protejează, deopotrivă, vânatul şi

vânătorii. Ne situăm în plină epocă primitivă, cunoscută sub denumirea de **animism,** atunci când oamenii credeau că tot ceea ce îi înconjoară are **anima**. În consecinţă, înaintea vânătorii, spiritul animalului care urma să fie vânat trebuia fie „îmbunat", fie „ucis", prin intermediul unor ritualuri specifice: de invocaţie sau de sacrificiu.

Ne vom opri, în cele ce urmează, la una din marile „personalităţi" ale Panteonului cinegetic, **Sfântul Hubert.**

Orice sfânt este o sinteză de elemente reale, legendă, miracole, fapte supranaturale. Potrivit informaţiilor istorice, Hubertus a fost episcop de Maastricht şi Liège. Nu sunt cunoscute amănunte despre prima parte a vieţii sale şi despre împrejurările convertirii. Se ştie însă că a devenit primul evanghelist din regiunea Ardennes din Belgia şi succesorul lui Lambert la scaunul episcopal din Maastricht, în 705. În 716 a transferat moaştele lui Lambert într-o biserică pe care o construise în Liège şi pe care o va face mai târziu catedrala sa. Prin urmare, este venerat drept cel dintâi episcop de Liège, două ordine de cavaleri (în Lorraine şi în Bavaria) revendicându-l, de asemenea, ca ocrotitor al lor. Faptul ni se pare extrem de important, căci ştim astfel că acela care va deveni marele patron al vânătorii a fost o proeminentă personalitate în plan religios.

Miracolele şi transferul moaştelor lui, în 743, la Andain (în prezent Saint-Hubert) au contribuit la răspândirea cultului său, atestat clar de multe calendare din secolul al IX-lea. În Anglia i-au fost închinate două biserici, şi în cele din urmă a fost inclus în calendarul de la Salisbury.

Faimosul episod al convertirii sale s-a petrecut în cursul unei vânători, desfăşurate în Vinerea Mare, după ce a văzut o icoană a lui Hristos, crucificat între coarnele unui cerb, şi este împrumutat, se spune, din „*Faptele lui Eustatiu*". Nu a fost cunoscut înainte de secolul al XIV-lea. De atunci încoace însă a devenit o obişnuinţă ca, în portretele lui Hubert (precum cel realizat de maestrul din Werden, aflat la National Gallery din Londra) acesta să fie înfăţişat ţinând în mâini o carte (sau la picioarele lui) pe care se află un cerb în miniatură. În timp a devenit ocrotitorul absolut al vânătorilor, iar presupusul său corn de vânătoare se află în Wallace Collection, la Londra. Este sărbătorit la 30 mai, fiind în acelaşi timp celebrat şi ca un important sfânt catolic.

Legenda spune că în anul 727 d. Hr., pe când se afla la vânătoare, Hubertus a întâlnit un cerb cu o cruce în frunte, ceea ce l-ar fi determinat să renunţe pe loc la vânătoare. Ulterior, a devenit episcop de Maestricht şi de Liège şi, mai târziu, a fost sanctificat.

Hubertus, născut în sec. al VII-lea, căuta distracţie şi uitare în vânători singuratice, după moartea soţiei sale iubite, Prinţesa Floriana.

În Ajunul unui Crăciun, el întâlneşte, la una din vânătorile sale, un minunat cerb, purtând între coarne o splendidă şi strălucitoare cruce. După această viziune, întreaga viaţă a lui Hubertus se modifică fundamental. El renunţă la rangul său şi îşi împarte întreaga avere bisericii şi săracilor.

Sfântul Hubert este venerat, de atunci, drept Sfântul patron al vânătorilor, precum şi protectorul animalelor. În cinstea sa se organizează mari festivaluri în oraşele din Nordul Europei, precum şi sărbători specifice, menite să strângă fonduri pentru protecţia animalelor sălbatice.

Odată cerbul vânat, în gura lui vânătorii pun o crenguţă de brad sau, în absenţa acestuia, o mică ramură de stejar. Semnificaţiile sunt de natură „pragmatică" şi religioasă. Astfel, i se oferă cerbului o ultimă „masă" dar, în acelaşi timp, crenguţa reprezintă un dar, pe care sufletul cerbului ucis îl va duce la Dumnezeu, atunci când se va întoarce în Împărăţia Lui. Gestul se referă la obiceiul împământenit al vânătorilor de a oferi cerbilor, în iernile grele, de mâncare, atunci când iarba era greu sau imposibil de găsit. Actul devine astfel exemplar şi, de-a lungul timpului, dobândeşte caracter de ritualitate.

Sfântul Hubertus a fost unul dintre primii vânători care şi-au preţuit în mod deosebit câinii de vânătoare, pe care îi lua cu el pădure nu atât pentru a vâna, cât pentru a-i face să participe la Miracol. Prin onorarea creaturilor pădurii, el Îl onorează pe însuşi Creatorul. Simţea o reală responsabilitate pentru toate animalele, şi nu putea lăsa un animal să sufere zadarnic.

Din punct de vedere etnologic, acest episod are semnificaţii majore.

În primul rând, este vorba de uciderea animalului. În general, cei care se ocupă de biografia Sfântului Hubert consideră că este vorba de o contradicţie. Hubertus nu putea deveni protectorul animalelor, atâta vreme cât el însuşi a fost un mare „sacrificator" al

acestora. Cei care afirmă astfel de lucruri nu cunosc, însă, natura sacrificiului animal. Din cele mai vechi timpuri se sacrifică animale zeilor, începând cu cele domestice şi terminând cu cele sălbatice. Este neîndoios faptul că la început erau sacrificate animalele sălbatice, multe dintre ele (precum mistreţul, ursul şi chiar cerbul) având valori mitice, sacre, totemice etc. Am putea spune chiar că vânătoarea, chiar şi în forma sa de azi, păstrează cel mai bine caracteristicile ritualurilor „păgâne", ancestrale. Există, altfel spus, un adevărat ritual al vânătorii. Vânătorii nu vânează niciodată singuri, ei formează un grup foarte asemănător cu confreriile religioase, există un număr de reguli, de gesturi, de tabu-uri. Vânătorii nu ucid niciodată la întâmplare, iar vânătoarea unui cerb are o amploare unică, pe care puţine animale mari o mai au. Aproape nimic nu egalează mândria unui vânător de a omorî un exemplar deosebit din rasa cervidelor.

Pe de altă parte, cerbul este unul dintre animalele sălbatice cele mai încărcate de semnificaţii simbolice.

În mitologia clasică, cerbul cel mai vestit este cel în care a fost transformat Acteon, după ce a surprins-o pe Artemis scăldându-se goală.

Simbolistica antică a cerbului este însă extrem de bogată. Animal psihopomp, ca şi calul, era un atribut al lui Mercur. F. Benoît subliniază că în Anglia exista o pădure sacră, *Sylva Martis*, unde erau veneraţi cerbii, al căror caracter htonian a fost pus în lumină de Lickenheld. Cerbul a fost adeseori asemuit arborelui vieţii, din cauza coarnelor lui rămuroase, care se reînnoiesc periodic. Este simbolul fecundităţii, al ritmurilor creşterii, al renaşterilor. Aceste valori pot fi recunoscute atât în decoraţiile baptiseriilor creştine, cât şi în tradiţiile musulmane, altaice, maya, pueblo. Cerbul este o imagine arhaică a reînnoirii ciclice.

Potrivit lui Vasile Lovinescu[104], cerbul din basmul *Povestea lui Harab-Alb* are conotaţii alchimice. Coarnele se înscriu într-un unghi inversat, secţiune verticală a pâlniei, schemă a Iadului. În vârful inferior al unghiului se află Piatra. Pâlnia pe care o formează coarnele e un sector de cerc într-o secţiune longitudinală a pământului, vârful interior al ei fiind centrul pământului unde se găseşte piatra scumpă, Occultus Lapis. Harap-Alb reuneşte dualitatea Soare de Zi şi Soare de Noapte. Expediţia lui

[104] Vasile Lovinescu, *Creangă şi creanga de aur,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1989, p. 337

Harap-Alb contra Cerbului aparţine aceleiaşi familii mitice ca şi omorârea Meduzei de către Perseu. Eroul nostru este înarmat cu obrăzarul lui Statu-Palmă ca şi Perseu cu casca lui Hades; are sabia lui Barbă-Cot ca şi eroul grec secera lui Hermes. Privirea Cerbului, ca şi a Meduzei, omoară.

Din cele prezentate mai sus reiese (doar o parte a sa) cariera ritualică şi simbolică prodigioasă a cerbului, din cele mai vechi timpuri. Locul aparte al Sfântului Hubert în simbolistica aparţinând creştinătăţii, în legătură cu cerbul, provine, probabil, tocmai de aici. Semnificaţiile „păgâne" ale cerbului sunt transfigurate, prin intermediul Sfântului Hubertus, în plan creştin.

De la Panteonul galo-roman la simbolistica creştină, cerbul şi-a urmat cu tenacitate drumul. În privinţa cervidelor, creştinii au reţinut mai ales că erau iuţi la alergare, că exterminau şerpii (simbol al Diavolului) şi că purtau pe cap mândre embleme ale regalităţii. Sfântul Augustin ne sfătuieşte, într-unul din *Psalmii* săi, să alergăm precum cerbul la izvorul înţelegerii, şi nu numai cu rapiditatea sa: *„cerbul ucide şerpii şi, după ce-i ucide, încercat de o mare sete, aleargă cu şi mai mare ardoare spre izvor. Şerpii sunt viciile. Distruge şerpii nedreptăţii şi vei aspira cu mai multă forţă spre izvoarele adevărului.*"

La Guillaume de Saint-Thierry cerbul redobândeşte vechiul simbolism, cel pe care-l avea în *Scripturi* : *„Hristos este fiul mult iubit al unicornelor; este şi al cerbilor cu multe coarne. Cerbul pare a avea mai multe coarne într-unul singur. Or, evreii sunt unicorni, prin aceea că se mândresc că dreptatea lor se întemeiază doar pe Lege; ei sunt multicorni prin preceptele şi ritualurile lor, prin multiplele practici prescrise de Lege.*"

Prin Sfântul Hubert, cerbul nu numai că îşi transferă semnificaţiile din plan „păgân" în cel creştin, dar dobândeşte şi o importanţă extremă în hagiografie.

În universul şamanic **ursul** este tatăl oamenilor-spirit ai lumii subterane, păzitor al intrării în grote şi al lumii subpământene. Este mesager şi vehicul al acestuia în această calitate, este un vehicul lunar. Printre altele, a donat omului (femeii) focul şi uneltele. Folclorul european subliniază funcţia sa de reglementare a sezoanelor, precum şi a ciclului feminin.

Dacii au avut un calendar lunar, dar anul de 365 sau de 366 de zile nu putea fi împărţit în două sau în patru anotimpuri, întrucât acestea sunt generate de echinocţii şi solstiţii, fenomene astronomice pare.

Sintetizând şi generalizând datele expuse privind mitologia lupului, a calului şi a **ursului**, animale profund implicate în ritualul calendarului popular, se poate conchide că ele au comportamente şi cicluri de reproducere care i-au ajutat pe strămoşii noştri să împartă anul **în trei sezoane: iarnă, vară şi toamnă.**

Procesul de desacralizare a zeităţilor sezoniere a fost simultan cu dezintegrarea însăşi a calendarului dacic sub influenţa administraţiei romane care dorea firește, să generalizeze calendarul oficial al Romei. Rolul calului, ursului şi lupului ca repere în scurgerea anuală a timpului s-a păstrat şi în calendarul solar stră-românesc şi românesc, iar cultul lor a fost valorificat şi revalorificat de creaţia folclorică (credinţe, legende, proverbe, basme etc.) şi plastică ţărănească.[105]

În concluzie, vârsta timpului calendaristic şi împreună cu aceasta a întregului univers de lucruri şi fenomene din mediul înconjurător supuse unor ritmuri anuale de dezvoltare, se aprecia luând ca bază de calcul data de celebrare a Anului Nou. Această sărbătoare, unică în planul semnificaţiilor şi al importanţei în calendarul popular, fiind vehiculată de-a lungul secolelor şi al mileniilor, între echinocţii şi solstiţiul de iarnă, a devenit, datorită unor complicate procese de sincretism o adevărată sinteză a culturii noastre populare.

Anul Nou celebrat la solstiţiul de iarnă a fost introdus în Dacia în perioada cuceririi romane, înlăturând oficial anul autohton sărbătorit toamna sau la începutul iernii. În lunga perioadă de nesiguranţă economică şi politică generată de marile migraţii ale mileniului I, Anul Nou a început să fie sărbătorit la echinocţiul de primăvară, (anul agrar) sau cu o lună mai târziu (anul pastoral). Anul Nou biblic, deşi a fost utilizat de biserică şi cancelaria domnească în perioada medievală românească, nu a fost asimilat ca dată de renovare a timpului calendaristic de către popor. Încercarea bisericii de a impune Paştele ca dată de înnoire a timpului a eşuat, întrucât ar fi rezultat un calendar inexact, iar anii ar fi avut un număr variabil de zile. Revenirea la anul nou sărbătorit în

[105] Elena, Niculiţă Voronca, *Datele şi credinţele poporului român*, I, Cernăuţi, 1903, p. 316

perioada solstiţiului de iarnă s-a efectuat treptat, lăsând ca amintire, la datele anterioare de renovare a timpului sărbători, obiceiuri şi scenarii rituale de mare vechime şi de mare importanţă.

Aceste animale (lupul, calul şi **ursul**) erau considerate mari divinităţi, ce îşi manifestau puterea la aproximativ patru luni distanţă, în fiecare perioadă ele fiind, probabil, temute şi proslăvite. La începutul sec. XX, tradiţia populară încă le mai acorda sărbători şi le împărţea ofrande. Pentru a face distincţie între animalul-sălbăticiune şi animalul-zeitate, în zilele lor de sărbătoare nimeni nu le pronunţa numele **(**interdicţie de tip tabuistic**)**. În platforma Luncanilor, ursul se numea : „*Ăl mare*”, iar în Oltenia şi Banat lupul se numea „*gădină*”, „*gădineţ*”.

Schimbarea anotimpurilor era imaginată, după cum am putut vedea anterior, ca o confruntare pe viaţă şi pe moarte între zeii sezonieri.

Anotimpul patronat de lup debuta la mijlocul lunii noiembrie, la începutul împerecherii lor, şi se încheia după patru luni, în perioada fătatului la sfârşitul lunii martie. Lupta dintre iarnă şi vară personificate prin lup şi cal era câştigată la sfârşitul lunii martie şi începutul lunii aprilie în perioada de împerechere a cailor de anotimpul luminii şi al căldurii. După un interval de alte patru luni la începutul lunii august, la Macavei sau ziua **Ursului** se schimbau din nou anotimpurile: domnia calului şi a verii se încheia cu victoria **Ursului** şi a toamnei. Cultul ursului, deşi s-a bucurat de mare respect în zonele carpatice, fiind o forţă care nu aduce numai dezastre în prisăci, în turmele de vite, precum şi în livezi, ci şi (mai ales) schimbarea anotimpurilor, a scăzut treptat, astfel că sărbătorile ce îi sunt dedicate în calendarul popular sunt întrecute ca număr şi importanţă de sărbătorile dedicate calului şi lupului.

Ajunşi în acest punct trebuie să stăruim puţin asupra motivelor animaliere discutate. Cei mai mulţi cercetători se opresc la definirea şi catalogarea lor drept animale totemice, care au generat, în consecinţă, cultul strămoşului totemic, regăsit în toate tradiţiile ilustrate mai sus. S-ar putea însă să avem de-a face cu mult mai mult.

Înainte de a purcede în această incursiune, să ne oprim puţin asupra sărbătorilor dedicate respectivelor animale.

Ursului îi este dedicată o sărbătoare, probabil importantă odinioară, numită **Martinii de iarna**. Sunt presupuse divinităţi preistorice patroni ai urşilor, celebraţi la

40 de zile **(!)** după Crăciun (1-3 februarie), pentru protecţia, în principal a vitelor de fiarele pădurii. Cel mai puternic şi mai periculos dintre ei, **Martinul cel Mare** este sărbătorit în ziua de 2 februarie, numită de altfel şi ziua Ursului. Împreună cu Martinii de Toamnă, Martinii de Iarnă formează o pereche simetrică de sărbători aflate la egală distanţă de Crăciun.

Această zi deschide, potrivit altor credinţe, Anul Nou Viticol şi Pomicol, dedicată reprezentării mitice cu acelaşi nume, sinonimă cu **Stretenia**.

În Calendarul Popular Ziua Ursului ocupă ziua de mijloc a Filipilor de Iarnă (Muntenia, Oltenia) sau a Martinilor de iarnă (Banat). În calendarul creştin ortodox, pe data de 2 februarie se celebrează Întâmpinarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Dovadă a caracterului său divin, ursului nu i se spunea pe nume **(tabu)** în zilele de celebrare şi i se da ca ofrandă o bucată mare de carne, de obicei o pulpă de viţel. Dacă, totuşi, trebuia să i se pronunţe numele, i se zicea, Ăl Bătrân, Moş Martin, Moşul. Conform tradiţiei, Ursul ar ieşi în ziua lui din bârlog să-şi privească umbra pe zăpadă. Dacă este frig, ceaţă şi nu-şi vede umbra, îşi dărâmă bârlogul, trage un joc, merge la râu şi bea o gură de apă şi îşi vede de treburi prin pădure. Din contră, dacă timpul este frumos, e soare şi îşi vede umbra pe zăpadă, intră din nou în bârlog pentru că iarna va mai dura patruzeci de zile. În credinţele, basmele şi legendele populare, ursul apare ca o fiinţă foarte ciudată a pădurii: fată prin iarnă, în timp ce alte vietăţi aşteaptă anotimpul călduros, intră la adăpost, dacă este urât, îşi reia activitatea prin pădure; dacă găseşte punte peste râu , o strică, dacă n-o găseşte dărâmă un copac şi pune punte etc. Oamenii au asociat comportamentul ursului real sau imaginar prezentat în folclorul românesc, cu timpul capricios de la sfârşitul iernii şi începutul primăverii, aşa cum Baba Dochia a fost făcută răspunzătoare de zilele schimbătoare de la începutul lunii martie.

În ambele cazuri, la Zilele Ursului şi la Baba Dochia, se credea că se întâlneşte iarna cu vara, timp favorabil pentru observaţii meteorologice şi astronomice, pentru prorocirea belşugului viţei de vie şi pomilor fructiferi şi altele. Sărbătoarea cu dată fixă de la 13 septembrie, dedicată ursului, celebra o străveche divinitate autohtonă. Împreună cu altă zi rezervată ursului la sfârşitul verii (Macavei), sărbătoarea delimitează perioada anului când această fiară a pădurii aduce cele mai mari pagube

crescătorilor de animale, pomicultorilor şi agricultorilor. După tradiţie, de la începutul lunii august, ursul nu mai intră în apă şi începe să se împerecheze. Fiind temut şi respectat ca un zeu, oamenii ,în special crescătorii de vite, au instituit severe restricţii de muncă, inclusiv mulsul vacilor.

Un element extrem de interesant este faptul că majoritatea sărbătorilor dedicate moşilor sunt în preajma zilelor de ,,cumpănă" ale anotimpurilor marcate de solstiţii şi echinocţii. Şi aceasta nu este deloc întâmplător, deoarece strămoşii mitici patronează ciclurile naturii şi controlează activităţile sezoniere. În perioadele de criză ale anului (perioade în care au şi fost plasate, de altfel, şi marile sărbători creştine), graniţele dintre lumea de aici şi lumea de dincolo devin laxe, penetrabile. Sufletele strămoşilor se întorc la casele de unde au plecat. De aceea, orice sărbătoare consacrată MOŞILOR e însoţită în mod obligatoriu de ofrande (pomeni) rituale care au menirea de, a-i îmbuna pe aceşti zei tutelari ai casei, neamului şi gospodăriei.

Ovidiu spunea: „mă găsesc într-un ţinut foarte apropiat de Ursa Erymanthidă". „Ursa Erymanthidă" sau „fecioara din Parrhasia" nu ar fi nimeni altcineva, potrivit lui M.Tămaş, decât nimfa Kallisto, însoţitoarea neobosită a zeiţei Artemis, războinică neîntrecută („mereu cu mâna când pe săgeată, când pe arc"), o dublură a Artemisei înseşi.[106]

Mitul Kallistei este deosebit de interesant, căci arată situaţia privilegiată la care ajunseseră războinicii (la hinduşi, casta Kşatriya), revolta acestora fiind sugerată prin chiar „păcatul" fecioarei Kallisto, ce va naşte de la Zeus un copil, Arcas, şi apoi, drept pedeapsă, va fi transformată de Hera în ursoaică. Ursoaica este simbolul propriu al castei războinicilor (Guenon, *Simb*., p.164), aspectul feminin, „de fecioară" arătând clar că puterea temporală este feminină în raport cu cea spirituală (ursoaica este feminină în raport cu lupul sau cu mistreţul), dar evidenţiind şi aspectul bhakti („calea amorului") al iniţierii cavalereşti. Faptul că Zeus o face pe Kallisto Ursoaica „stăpâna cerului" (cum zice Ovidiu în Metamorfoze), aşezându-o în „extremitatea axei lumii", deci la Polul Superior (ea este Ursa Mare), dovedeşte poziţia fruntaşă dobândită de casta războinicilor în urma revoltei, subliniind că adevărata ursoaică este, desigur,

[106] Mircea Tămaş, *Cu moartea pe moarte călcând*, Timişoara, Rose-Cross Book, 2003, p. 13

Artemis (însuşi numele ei indicând acest lucru), Kallisto reprezentând doar un aspect al acesteia. Fiul fecioarei (deci avatava, copil divin), se numeşte Ursul (Arcas, gr. arktos, arkeios = „urs, al ursului", de unde „artar" = polul nord), el devine steaua cea mai reprezentativă din constelaţia Bourului şi se află în aceeaşi căsuţă zodiacală cu constelaţia Fecioarei.

Fiul lui Kallisto, Arcas, este regentul noului ciclu, când Ursoaica se transformă în urs şi dobândeşte o poziţie polară. „Ţara lui Arcas" nu mai este „ţara mistreţului" şi nici măcar „ţara lupului", ci Arcadia, „ţara ursului", acea Arcadie căutată de toţi, de la antici până la ocultiştii moderni, ca o regiune ideală, asemănătoare cu paradisul „vârstei de aur" (…)

În Povestea lui Harap-Alb , basm transmis de Creangă, tatăl-împărat este ursul, la prima vedere fiind o indicaţie clară că avem de-a face cu un ritual al castei războinice. De fapt, chiar dacă puterea ursului în urma „revoltei" s-a transmis de-a lungul veacului, adevărata ierarhie nu a putut fi înăbuşită. Vedem că împăratul doar se îmbracă în piele de urs, fiindcă din punct de vedere simbolic şi el şi împăratul Verde şi împăratul Roşu nu sunt decât măşti ale aceluiaşi Împărat, ale Iniţiatorului suprem - Principiul; cu alte cuvinte „proba ursului " este cea inferioară, aşa cum este şi puterea temporală în raport cu cea spirituală. Mai mult decât atât, la Împăratul Verde eroul parcurge două probe iniţiatice, prin care asimilează puterea temporală şi autoritatea spirituală, prima fiind „proba ursului ".

Poveste lui Harap – Alb prezintă cu insistenţă un simbol particular şi anume „proba". De la început craiul – tată se îmbracă într-o piele de urs, este adevăratul „ales", cel calificat de-a parcurge drumul iniţiatic. Apoi, în „proba ursului", Harap-Alb trebuie el însuşi să se îmbrace în piele de urs ca, după aceea, să fie obligat să aducă „pielea ursului aceluia cu cap cu tot". Pielea implică un simbol vast. Însemnătatea simbolică a pielii reiese şi din declaraţia lui Porplyrios.[107]

În preajma lui Pitagora se mai afla un tânăr, provenit din Tracia, numit Zalmoxis. Acest nume îi fusese dat deoarece a fost învelit într-o piele de urs. Zalmoxis, învelit în pielea de urs, apare şi el, precum Harap-Alb, ca fiul al Ursoaicei şi semnifică evident supremaţia castei războinice în acel moment dar nu numai atât.

[107] *Ibidem,* p. 143

Cultul ursin este foarte răspândit în Europa. În Franţa există multe localităţi care poartă acest nume (oraşul Orcemont), ba chiar şi un sat Saint-Ours, a cărui biserică avea odinioară uşile acoperite cu pielea urşilor vânaţi în regiune. De asemenea, „tradiţia" franceză consemnează o dată a cultului închinat ursului care coincide cu una celebrată la noi : 2 februarie ! (Chandeleur), având aceleaşi valenţe de previzionare meteorologică: dacă ursul găseşte soare, el reintră în bârlog.

La Muri, lângă Bari, s-au găsit două statuete de bronz dedicate zeiţei ursoaice Artio (*arktoi*, în greacă). Statuetele reprezintă o femeie şezând cu o cupă în mâna dreaptă. În stânga ei se află un fel de altar. În faţa ei – un stejar din care pare a coborî un urs mare, ce înaintează spre femeie (de dimensiuni mult mai mici). Christinger vede în acest grup reprezentarea unei uniuni sacre, o hierogamie care, la popoarele Europei antice, era întruchipată prin răpirea femeii de către un animal, aici ursul, animalul nordic (hiperborean).

Ursul este un animal specific zonelor noastre carpatice, cu păduri întinse şi neumblate, sau mai puţin umblate de om. Are nevoie de linişte, de stânci şi arbori dărâmaţi pentru a-şi construi bârlogul, de desişuri pentru adăpost pe timpul zilei şi o sursă de apă în apropiere. Ursul nu hibernează, aşa cum se crede; iarna se trage în bârlog, întrucât deplasarea lui când se aşează zăpada în strat mai gros devine foarte anevoioasă. De altfel, ursoaica fată chiar în timpul iernii. Perioada de împerechere durează din aprilie până în iunie, durata gestaţiei fiind de 7-8 luni. Ursoaica fată în ianuarie-februarie, în condiţii grele, când trebuie să se mulţumească cu propriile rezerve de hrană acumulate toamna. Masculul intră mai târziu în bârlog; dacă iarna este blândă şi anul a fost bogat în ghindă şi jir, el poate renunţa la adăpost. În schimb, femela intră întotdeauna în bârlog, părăsindu-l în martie-aprilie, în funcţie de mersul vremii. Dacă nu au fost deranjaţi, urşii îşi păstrează bârlogul mai mulţi ani; în caz contrar, îl strică.

BIBLIOGRAFIE

Bîrlea, Ion, *Cântece poporane din Maramureş,* Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1924

Bot, Nicolae, *Studii de etnologie*, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2008

Brătulescu, Monica, *Colinda românească,* Bucureşti, Editura Minerva, 1981

Caillois, Roger, *Eseuri despre imaginaţie,* Bucureşti, Editura Univers, 1975

Candrea, I. – Aurel, *Folclorul medical român comparat,* Iaşi, Polirom, 1999

Dascăl, Reghina, *Casă/Locuire,* Timişoara, Editura Eurostampa, 1999

Jean Delumeau, Jean, *Le Péché et la Peur*, *La culpabilisation en Occident du XIII-e – XVIIIe siècle,* Paris, Fayard, 1990

Dikol, Christian & Miriam, **Magia neagră şi vrăjitoria,** Iaşi, Polirom, 2005

Drăghicescu, D., *Din psihologia poporului român,* Bucureşti, Editura Albatros, 1996

Eliade, Mircea, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

Evseev, Ivan, *Dicţionar de magie, demenologie şi mitologie românească,* Timişoara, Editura Amarcord, 1997

Flora, Radu, *Folclor literar bănăţean,* Panciova, Editura Libertatea, 1975, p. 147

Gennepp, Arnold van, *Riturile de trecere,* Iaşi, Editura Polirom, 1999

Georgescu, Mitică, Georgescu, George Cristian, *Enciclopedie Zoocinegetică,* Bucureşti, Editura Albatros, 1996

Kernbach, Victor, *Universul mitic al românilor,* Bucureşti, Editura Lucman, 1994

Lovinescu, Vasile, *Creangă şi creanga de aur,* Bucureşti, Editura Cartea Românească. 1989

Mauss, Marcel, *Eseu despre dar,* Iaşi, Institutul European, 1993

Mauss, Marcel, Hubert, Henri, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului,* Iaşi, Editura Polirom, 1997

Muchembled, Robert, *Magia şi vrăjitoria din Evul Mediu şi până astăzi,* Bucureşti, Editura Univers, 1997

Niculiţă Voronca, Elena, *Datele şi credinţele poporului român,* I, Cernăuţi, 1903

Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al fiinţei,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1978

Panea, Nicolae, *Hospitalité et identité*, în *Revista de etnografie şi folclor,* serie nouă, 1/2007, Bucureşti, Editura Academiei Române

Patou, Jean, *La sorcellerie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957

Petrache, Tatiana, *Dicţionar enciclopedic al numelor de botez,* Bucureşti, Editura Anastasia, 1998

Rivière, Claude, *Socio-antropologia religiilor,* Iaşi, Polirom, 2000

Şăineanu, Lazăr, *Basmele Românilor,* Bucureşti, Editura Minerva, 1978

Tămaş, Mircea, *Cu moartea pe moarte călcând,* Timişoara, Editura Mirton, 2002

Tămaş, Mircea, *A lumii mireasă,* Zalău, Editura Color Print SRL, 2003

Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română,* Bucureşti, Editura Academiei, 1987

X X X, *Bocete şi descântece*, Timişoare, Tipografia G. Mateiu, f.a.

Ziegler, Jean, *Les vivants et les morts,* Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 23

CUPRINS

Practici agrare de Crăciun.....4
Obiceiuri agrare şi culinare de Crăciun.....13
Aspecte tradiţionale şi moderne ale colindatului.....19
Agricultura şi magia.....24
Practici, credinţe şi obiceiuri funerare în Dacia.....38
Metafora corpului uman în balada *Mioriţa*.....45
Scurtă incursiune în etnobotanica românească.....57
Ceremonialul riturilor de trecere.....65
Aspecte ale alimentaţiei tradiţionale şi moderne de Paşti.....85
Etnologia vânătorii.....89
Bibliografie.....104